PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA MÍSTICA

TOMO II

La contemplación mística en general

DEL MISMO AUTOR

Principios fundamentales de la mística. Tomo I: *La contemplación ordinaria*, 294 páginas; 2 pesetas. De venta en la librería católica de D. Gregorio del Amo, Paz, 6, Madrid.

Estudios sobre las obras de Santa Teresa de Jesús. 184-XXIV páginas, 1,50 pesetas. Los ejemplares pueden pedirse á D. Bernardino Seisdedos, párroco de Santa María, de Benavente (Zamora).

Casos de conciencia acerca del liberalismo, sacados de la obra escrita en latín por P. V., profesor de Teología moral, traducidos y adicionados con algunas notas por D. Jerónimo Seisdedos y Sanz, presbítero, catedrático de Sagrada Teología, y precedidos de un prólogo por D. J. M. Orti y Lara, catedrático de Metafísica. Con licencia de la autoridad eclesiástica. Madrid. Biblioteca de la *Ciencia Cristiana*. Pueden pedirse los ejemplares en la Administración de *Razón y Fe*, Plaza de Santo Domingo, 14.

EN PRENSA

Tomo III: *Clasificación de los grados místicos.*

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

DE LA

MÍSTICA

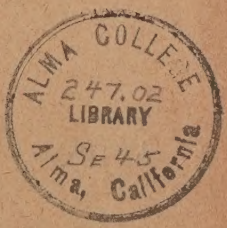
POR EL

P. JERÓNIMO SEISDEDOS SANZ

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO II

La contemplación mística en general



MADRID

LIBRERÍA CATÓLICA DE GREGORIO DEL AMO

Calle de la Paz, núm. 6

—

1913

45754

ES PROPIEDAD

MADRID. — IMPRENTA DE FORTANET. LIBERTAD, 29

PARTE TERCERA

LA DOCTRINA TRADICIONAL
acerca de la nocion verdadera de la contemplación mística.

SECCIÓN PRIMERA

La orientación.

Para que el presente estudio sea provechoso y acomodado á las necesidades y condiciones de la época presente, preciso es que ante todo se diga algo de los puntos principales sobre que versa la polémica actual entre católicos acerca de la Mística; de cuánto importa triunfe en ella la verdadera doctrina, y de los medios que ayudarán á ese fin.

Sólo así conoceremos la necesidad que hay de una buena y segura orientación, antes de penetrar de lleno en nuestro asunto.

CAPÍTULO PRIMERO

El estado actual de la polémica acerca de la Mística.

Desde hace más de un siglo, Francia es la que ha tomado y toma la parte principal en la polémica acerca de la Mística. Innumerables libros y revistas francesas así lo atestiguan.

Y es de notar que en ese debate intervienen los católicos y los incrédulos ó racionalistas. De estos últimos, por ahora, prescindo; y concretándome tan sólo á los primeros, fácil es reconocer que sus actuales controversias no sólo tienen por objeto muchos puntos prácticos que de la manera más vital afectan á la Mística, sino que también, á veces, penetran en las más hondas raíces de esta eminente ciencia, bien que la más pura ortodoxia guíe á unos y á otros contendientes.

En primer lugar, se ha discutido sobre si hay ó no diferencia esencial entre la Ascética y la Mística, si la meditación y la contemplación mística, al menos antes del éxtasis, son de un mismo orden ó de un orden diverso.

2.ª Cuestiónase acerca de la esencia de la Mística; pero de tal modo, que mientras unos, al menos antes

de sacar las consecuencias, convienen en que la vida mística se levanta sobre el modo humano que se tiene de obrar, otros, ó lo callan siendo como es punto tan fundamental, ó lo atenúan como si en la práctica no lo creyeran.

3.° Es no pequeña causa de ulteriores divergencias, el que algunos de los mismos que defienden con encarecimiento la sublimidad de la Mística sobre la Ascética, apenas recurren después á la Escolástica para declarar la naturaleza de esa misma diversidad: unos, porque dicen que no se proponen más que dilucidar la práctica de la Mística, excusándose con que de la especulativa ya escribieron bastante los antiguos maestros; otros, porque conociendo que hoy se ventilan cuestiones que en los siglos XVI y XVII no trataron *ex professo* aquellos escritores, en lugar de la razón precedente alegan que no conviene reducir el estudio de la Mística á una disquisición árida de escolasticismo.

Por cierto que así debe ser, para no incurrir en el defecto de algunos tratados, por lo demás admirables, de Teología místico-escolástica, que parecen por su estilo y método comentarios de Aristóteles; pero estos otros autores modernos que ponen tanto esmero en declinar el rigor escolástico, lo cierto es que incurriendo en el otro extremo, dejan, sin pretenderlo, que se condensen las dudas y confusión que por otro camino difícilmente se disiparán.

Así es como puede ir prevaleciendo cada día más en libros y revistas la doctrina, hace veinte años casi desconocida, de que si en algo difieren la Ascética y la Mística, es en la mayor ó menor intensidad de grados.

4.° Gracias á ese mismo procedimiento de no acu-

dir á los fundamentos de la Escolástica, hay tendencia por parte de algunos á prescindir de los dones del Espíritu Santo; y otros, aun acudiendo á ellos, se contentan con ciertas luces vagas y misteriosas que dejan sin fundamento cualquiera exposición que se pretenda hacer de la noción de la Mística; y así, lejos de explicar la intuición con que Santo Tomás define á la contemplación, se envuelven en nuevas sombras de no sé qué acción directa de Dios para explicar la Mística; y cuando comparan ésta al conocimiento angélico, lo ordinario es que se fijen en puntos secundarios que ni los otros niegan, ni derraman la luz que se necesita para resolver las cuestiones propuestas.

5.° Al llegar á la intuición mística, lo ordinario entre varios escritores, es no descender primero á tomar de los filósofos y teólogos escolásticos lo que en sentido estricto y lato entendieron por esa palabra mágica. Diríase que hemos llegado á una época en que no hacen falta los fundamentos para nada.

6.° Al paso que unos quisieran hacer consistir la Mística en delicias y goces como las que llevaba consigo la contemplación paradisíaca, otros, por el contrario, tal vez para estar más distantes del sentimentalismo místico, del quietismo y del modernismo, ó tan sólo porque así lo juzgan más verdadero; no quieren que la vida mística consista en el conocimiento experimental de Dios y de los divinos misterios, sino que defienden una contemplación mística que, al menos, en el estado de aridez, nada propiamente dé á gustar por experiencia.

Para juzgar como se debe esta doctrina, ¿habrá que tener en cuenta que sin sentir delectación en la Mística, puede haber sentimiento de penas y privaciones que la

hagan más compatible con nuestro presente estado de restauración por Jesucristo, el tipo de la Mística cristiana, sin dejar por eso de afirmar que la esencia de la Mística es el conocimiento experimental? Ya lo veremos.

7.° Como en el ejercicio de la Mística se sobrepone por acción especial de Dios el modo de obrar sobrehumano, parece que nada nos encaminaría más rectamente á la inteligencia de esa divina sabiduría, como seguir las huellas de Santa Teresa en la inteligencia de la nota característica que ella dió para conocer la línea divisoria entre las terceras Moradas, en que termina la Ascética, y entre las cuartas de su grandioso *Castillo*, y en cuyo recinto, hasta el fin de las séptimas, se desenvuelve por grados la vida mística.

Pero, digámoslo muy claro, se nota en algunas revistas de Francia, de algunos años á esta parte, poco respeto á la Santa. No se rechaza abiertamente su magisterio, pero se insinúan ciertas frases irrespetuosas y atrevidas que se guardan muy bien de lanzar los mismos impíos.

De aquí nace otro motivo de que se agrave la controversia sobre la Mística, añadiendo, á las que ya dividían antes los ánimos, otras recientes que van siendo algún tanto necesarias para defender al Serafín del Carmelo, de toda contradicción é incoherencia.

Así no es extraño que haya quienes de entre los mismos que hubieran podido fundarse en la doctrina de la Santa para defender algunos puntos fundamentales de su sistema, por ejemplo, el concepto de la supernaturalidad de la Mística, al llegar, si llegan, á lo que enseñó Santa Teresa, pasan de largo, como dando á en-

tender que su magisterio no tiene tan gran importancia, como dicen.

8.° Los puntos antes indicados parecen á primera vista meramente especulativos, pero no es así. Obsérvase en toda la polémica contemporánea acerca de la Mística, que, según el criterio que se abrace sobre los puntos á primera vista puramente especulativos, á este tenor es después el criterio que se adopta para resolver los del orden práctico, con tal que entre aquéllos y éstos medie aunque no sea más que probable conexión.

Así, verbigracia, los que sostienen que los grados inferiores de la Mística no son por su naturaleza diversos de la Ascética ó de la meditación, los incluyen dentro de la Providencia ordinaria.

Pero no es sola ésta la raíz de la divergencia entre unos y otros contendientes, porque pudiera muy bien suceder que, aun perteneciendo varios grados de la Mística, sobre todo los inferiores, al plan de la Providencia ordinaria, por haber decretado el Señor concederlos regularmente á los que no pongan obstáculos; con todo eso la contemplación mística desde su ínfima etapa se distinga por su naturaleza de la meditación y de la contemplación ordinaria.

Este es, pues, el punto sobre el cual ha de versar por de pronto la controversia; es á saber: si existe ó no tal distinción esencial, para que podamos formarnos concepto exacto de la mística contemplación.

Por lo mismo, no vaya á creerse que, después de haber demostrado que existe diversidad esencial entre la contemplación ordinaria y la mística, ya estamos autorizados para defender que ésta se halla incluída dentro de la Providencia extraordinaria. Así, pues, si quere-

mos conocer la mente de los escritores que han dividido esa misma contemplación en ordinaria y extraordinaria, es de necesidad que no nos contentemos con atender á los términos que han usado, sino ver lo que pretendieron significar por ellos.

He adelantado estas nociones para que se entienda bien el lenguaje de algunos escritores muy dignos de respeto, los cuales sostienen que esos mismos grados inferiores constituyen lo que llaman Mística ordinaria, accesible á cuantos no resistan á los designios de Dios, y que para la Mística ordinaria no se necesita vocación especial, como no se necesita para la fe y la vida de las virtudes.

En cambio, otros que defienden la diversidad esencial intrínseca entre la Ascética y la Mística, sin pararse á formular ninguna otra distinción, afirman que la Mística no es, en modo alguno, necesaria para la más alta y heroica perfección, y que los dones místicos son en el orden sobrenatural lo que son los verdaderos milagros en el orden de la naturaleza.

Entre tanta variedad de opiniones, ya en el orden especulativo, ya en el orden práctico, ¿podremos saber á qué atenernos? Publícanse libros sin cuento. Las revistas principales de casi todas las Ordenes religiosas y no menos, varias de ilustres miembros del respetable clero secular y de renombrados teólogos, toman parte en la polémica, para defender las opiniones que á cada uno le parecen más conformes á la verdad.

Lo que se ve claramente es que se necesita orientación. ¿Podremos obtenerla? Procurémosla al menos. No presumimos presentarnos como tercero en discordia; que, aun en esta misma polémica, no ha faltado quien,

así y todo, dejó la cuestión tan obscura como estaba antes de presentarse en el campo. Nuestra aspiración es modesta; entre tantas divergencias no deseamos más que hacernos eco de nuestras tradiciones: que todavía las hay acerca de la Mística en España, patria de Santa Teresa.

CAPÍTULO II

La Tradición.—Santa Teresa.

Una de las razones que anteriormente se indicaron para probar la necesidad de una buena orientación, es que no se atiende bastante á las enseñanzas tradicionales.

Fijémonos ahora en esto de propósito por la especial importancia que encierra, atendidas las circunstancias agravantes con que se presenta esta fase de la controversia, y que son como el reflejo de la época.

§ I

LA TRADICIÓN ANTIGUA Y LA MODERNA

Es indispensable distinguir y separar en la Mística dos conceptos: el de su existencia y el de su naturaleza; para que podamos apreciar en su justo valor las antiguas tradiciones, sin perjuicio de las posteriores que la amorosa Providencia nos ha ido con el tiempo dispensando, y que han enriquecido el caudal precioso de la ciencia mística doctrinal, como se han enriquecido las

demás ramas de la Teología, con los tesoros que han aportado en cada siglo todos los verdaderos sabios.

Y sobre este punto es tanto más necesario el discernimiento, cuanto que de otro modo la ilusión es casi inevitable y peligrosa.

Fuera de los que desconocen por completo la contemplación, y por lo mismo la desdeñan como inútil, todos saben el inapreciable valor de las antiguas tradiciones eclesiásticas, para la demostración irrefragable de que la Mística fué considerada, desde el origen del Cristianismo, por los Santos Padres y por los doctores eclesiásticos de alguna autoridad durante todos los siglos, como parte del plan divino para la santificación de las almas. Negar esto es resistir á la misma evidencia.

Desconcertados otros con el desdén de algunos para con esas antiguas tradiciones, y en cierto modo arrebatados de entusiasmo hacia ellas, puesto que tanto las debe la ciencia mística, por lo que toca á su existencia é influencia, dan por el extremo opuesto de opinar que en aquellas mismas tradiciones quedó como agotada la doctrina teológica sobre la oración contemplativa, hasta el punto de parecerles que todo cuanto en el transcurso de los siglos se ha ido desenvolviendo la misma ciencia, es en cierto modo inútil, y que tenerlo en cuenta, casi es perder de vista las enseñanzas de los grandes maestros y testigos de la tradición, para beber en los pobres arroyuelos de poco caudal científico.

En verdad que, de aplicarse tal sistema á la Teología escolástica, motivo gravísimo habría para echar en cara al Ángel de las escuelas de que renunció á las tradiciones de los Santos Padres, por haber su poderoso entendimiento, no sólo sintetizado la sabiduría de la Patrís-

tica, sino también reducídola á sistema profundo y asombroso, con el nuevo desenvolvimiento de las doctrinas que se contenían, á veces sólo como en germen, en los Escritos antes de él publicados.

Pues lo que fué Santo Tomás en la Teología escolástica, por aclamación universal es Santa Teresa de Jesús en la Mística experimental y doctrinal.

¿Quién se atreve á dilucidar un punto cualquiera de Teología escolástica, sin antes inspirarse en los Escritos del doctor Angélico? ¿Quién pretende tratar de Mística sin acudir á Santa Teresa?

Pero aquí es de notar un hecho curioso. Ya que hoy nadie puede desdeñar las enseñanzas del Serafín del Carmelo, precisamente, al llegar á lo más trascendental de su magisterio augusto, se le interpreta por algunos novadores en sentido tan vulgar, como si no hubiera dado un paso de gigante en la exposición de los arcanos místicos, como si no hubiera hecho más que repetir los conceptos que los doctores de los siglos precedentes habían escrito en sus Obras acerca de la naturaleza de la Mística, y, por consiguiente, negándole de hecho la misión providencial que del cielo recibió la gran maestra de la contemplación.

Estas afirmaciones son gravísimas, y por lo mismo exigen demostración que desde luego aparecerá en todas sus partes.

§ II

SÍNTESIS DE LAS ENSEÑANZAS DE LA TRADICIÓN ACERCA DE LA MÍSTICA ANTES DE SANTA TERESA.—MISIÓN PROVIDENCIAL DE LA DOCTORA SERÁFICA

Cuando serenamente se contempla el asombroso caudal de verdad mística, esparcido en los siglos anteriores á Santa Teresa, no es posible dejar de bendecir á Dios. Y ¿cómo no, cuando esa Tradición venerable nos enseña que Jesucristo para redimirnos restauró la Mística como el más poderoso medio de santificación?

Sin embargo, hay que convenir en que ninguno de los Santos Padres, ninguno de los escritores eclesiásticos, ni los doctores de la abadía de San Víctor, ni los subsiguientes, mostraron la línea divisoria entre la oración mental ordinaria y entre la extraordinaria ó mística, con tanta claridad y precisión como Santa Teresa.

Los grandes maestros que la habían precedido, conténtanse con gravísimas ponderaciones y sublimes conceptos que enaltecen la contemplación bajo formas innumerables, y describen no menos varios grados con que se sube á la encumbrada unión con Dios. Harto hicieron con eso. Quien exija más de aquellas incomparables lumbreras, se olvida de que fueron hombres, y de que las ciencias van poco á poco enriqueciéndose con los caudales de la Tradición que aportan todas las generaciones, como los ríos con los arroyos de las comarcas que atraviesan. ¿Quién, sano de juicio, se atreve

á despreciar la humilde corriente del río al nacer, porque entonces no lleva tanto caudal como después?

Genios fueron San Agustín, los Gregorios, Ambrosios, Bernardos y otros mil; pero Dios reservó á Santa Teresa para que fuera el gran genio de la Mística.

Colócala Dios á manera de arcángel en las fronteras que separan la oración ordinaria de la extraordinaria, y como hacen los genios, hizo ella; sin discurrir fijó su pie, y dijo con soberana calma: «Aquí se comienza á recoger el alma, toca ya aquí cosa sobrenatural, porque en ninguna manera ella puede ganar aquello, por diligencias que haga» (1).

Y todavía más claro dice después: «Aquí viniera bien dar á entender qué es auxilio general ó particular, que hay muchos que lo ignoran...»

Lo primero que ocurre de seguro á cuantos quieren seriamente entender lo que es la Mística y en qué difiere de la vida de la oración mental ordinaria, es pensar si la gracia y los dones que se necesitan para la primera, son de la misma naturaleza y orden que los precisos para la otra.

Antes de Santa Teresa, más bien que los místicos, los escolásticos fueron los que, como indirectamente, ilustraron la contemplación mística, al declarar la naturaleza de los dones del Espíritu Santo. En esto, como en otras muchas verdades, Santo Tomás es el gran maestro. Pero no trató de propósito el punto presente, aplicando los dones á la naturaleza de la contemplación y á sus grados.

Santa Teresa fué la predilecta: no hay felizmente

(1) *Vida*, cap. XIV.

motivo para decir, como dicen hoy algunos modernistas, que la Santa se adelantó á ciertos filósofos en el conocimiento de no sé cuántas teorías peregrinas, acaso tan contrarias á la fe como á la filosofía verdadera.

Lo que hizo fué señalar la razón de la diferencia esencial que existe entre la oración ordinaria y la contemplación mística, fijándose en el principio sobrenatural y extraordinario de donde ésta procede, y declarando, no como quien ergotiza á manera de escolástico, sino acudiendo á su propia experiencia; «por la cual conoce cómo este (auxilio) particular quiere el Señor aquí que casi le vea el alma por vista de ojos (como dicen)» (1).

Este es, sin duda, el auxilio extraordinariamente sobrenatural que para la Mística se necesita, y que hace que la mística contemplación sea sobrenatural, á diferencia de la oración de discurso, la cual, aunque sobrenatural, por cuanto sin la gracia nada podemos hacer en orden á la salvación, según la misma Doctora lo enseña repetidas veces; es, sin embargo, por otra parte natural, en cuanto no levanta el alma sobre su modo natural de entender y de amar.

No se comprende de otro modo cómo la Santa, al empezar á tratar de la Mística en la introducción á las Moradas cuartas, se encomienda muy especialmente al Espíritu Santo, y da esta razón tan expresiva: «porque comienzan á ser (las que va á declarar en adelante) cosas sobrenaturales» (2); precisamente las que constitu-

(1) Lug. cit.

(2) *Moradas* 4.as, c. 1.

yen, según la misma Doctora, el fondo de la teología mística (1).

He aquí, pues, la diferencia esencial que existe entre la teología mística experimental y la oración ordinaria, si queremos seguir el magisterio de la gran maestra; en las tres Moradas primeras, dentro de las cuales Dios concede la oración ordinaria, «podemos adquirir nosotros, entiéndese con el favor de Dios, que sin éste ya se sabe no podemos tener un buen pensamiento. Esto es comenzar á sacar agua del pozo...» (2). «Esto es lo que podemos. Quien quisiere pasar de aquí y levantar el espíritu á sentir gustos que no se los dan, es perder lo uno y lo otro..., porque es cosa sobrenatural, y perdido el entendimiento... En la mística teología... pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios... Cuando el Señor le suspende y hace parar (el discurso, se entiende), dale de qué se espante y se ocupe, y que sin discurrir entienda más en un Credo, que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias de tierra en muchos años» (3).

En una palabra: según Santa Teresa, en la oración ordinaria el alma piensa y discurre al modo humano, esto es, como suele pensar el hombre en sus negocios. En la oración propia de la teología mística piensa sin discurrir, piensa sobrenaturalmente, es decir, de un modo sobrehumano, atado y suspendido el entendimiento por Dios; y como para obrar así, se necesita mucho más que la gracia ordinaria, Dios concede el auxi-

(1) *Vida*, cap. XII, y en otros varios lugares.
(2) *Vida*, cap. XI.
(3) *Vida*, cap. XII.

lio particular que la Santa dice, según vimos. Por consiguiente, según Santa Teresa, el pasar uno de la oración ordinaria á la mística, no es recibir mayor intensidad y fervor en los mismos actos que en la oración practicaba: es pasar á otra región espiritual, es recibir una vida enteramente nueva, es entender y amar de un modo sobrehumano y sobrenatural *en cuanto á la substancia y en cuanto al modo*.

§ III

LAS NUEVAS INTERPRETACIONES DADAS Á LA DOCTRINA DE SANTA TERESA

La interpretación que se ha dado en el párrafo anterior á la doctrina de la Santa, con tanto fundamento y espontaneidad que parece imposible inventar otra, es la que *universalmente*, óigase bien, es la que universalmente se ha dado hasta ahora. Y sobre esta base han ido después todos los místicos, todos los que han escrito de Mística, levantando el edificio doctrinal para acabar de conocer la naturaleza de lo que por muchos se llama hoy *estado místico*.

Que yo sepa, ninguno hasta ahora, desde que Santa Teresa escribió, ninguno de entre sus hijos del Carmelo, á pesar de haber escrito tantos de Mística; ninguno fuera del Carmelo, ni en España, ni fuera de ella, con tal que le guiara la luz católica, se había atrevido á interpretar á la Santa de otro modo.

En cambio, Mr. A. Saudreau, en su libro *L'état mystique*, interpreta así á la Santa: después de preguntarse

«en qué sentido Santa Teresa emplea la palabra *sobrenatural*», alega lo que ella escribió en la primera Relación que dirigió al P. Rodrigo Alvarez; es á saber: «La primera oración que sentí, á mi parecer sobrenatural (que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí, y debe de hacer mucho al caso, es un recogimiento interior, etc.» Y luego añade el mismo autor por su cuenta: «Es el mismo sentido en que ella llama en otra parte (*Vida*, cap. xxxi, núm. 8), dones sobrenaturales á la indiferencia completa con que se miran los juicios de los hombres, al perfecto desasimiento de los parientes; virtudes que se deben desear, pero que no se pueden alcanzar con toda su perfección, sin una gracia poderosa y superior á todos nuestros esfuerzos y á todos nuestros razonamientos (1).

Esta es la única prueba con que se defiende tal interpretación.

Mas, según ella, para Santa Teresa dista tan poco la oración ordinaria de la contemplación mística, como distan entre sí el pequeño y el grande desasimiento de los parientes; es así que este pequeño y este grande desasimiento no se diferencian entre sí más que como una mayor y una menor intensidad de una misma virtud; luego la oración vulgar y la contemplación mística son lo mismo, con la única diferencia de que ésta es más intensa y fervorosa que aquélla.

Y en ese supuesto, ¿había motivo para que Santa Teresa marcara tanta línea divisoria entre una y otra, lla-

(1) Obr. cit., chapitr. v. § I.

mando á la mística sobrenatural y á la otra no? Aunque bien pudiera ser que cuando otro quisiera escribir un tratado del desasimiento de parientes, al llegar á un mayor grado dijera: ahora empieza lo sobrenatural. A quien tal hiciere, ¿le perdonaría el mismo monsieur Saudreau?

A decir verdad, no ha debido agradarle mucho tanta claridad en Santa Teresa, que echa por tierra sus teorías.

§ IV

VAGUEDAD DEL SISTEMA DE MR. SAUDREAU

No se ofenda este docto y piadoso escritor por lo que ahora se dirá. Sus preclaras dotes las tiene bien probadas en muchas páginas de sus obras, que tengo también á la vista. La vaguedad y superficialidad que ahora se notarán, débense no á sus cualidades personales, que yo respeto y admiro, sino á las nuevas teorías que se ha propuesto defender.

Después de haber este autor intentado dar á conocer la tradicion, presenta un resumen y conclusión acerca de la naturaleza de la Mística, y afirma por última consecuencia: «Cuando el conocimiento de Dios se adquiere por los procedimientos ordinarios de la razón esclarecida por la fe, y los actos de amor son el resultado del conocimiento así adquirido, y se producen por los esfuerzos con que el alma se excita á amar; entonces no se consigue sino la unión por la gracia que se halla en todos los justos... Mas cuando el alma obtiene un

conocimiento misterioso de Dios, que los razonamientos no engendran, y un amor nuevo, no menos misterioso, que se produce por la acción directa de Dios sobre la facultad afectiva; entonces su unión es mucho más perfecta. Esta es la unión secreta ó mística simbolizada por el beso del divino Esposo» (1).

Según estas palabras, en la oración común y ordinaria el alma entiende y ama según los procedimientos ordinarios de la razón y dentro del orden de la fe, en virtud de sus propios esfuerzos, hechos con el auxilio de la gracia ordinaria. En cambio, para la unión mística se necesita la acción directa de Dios. Dejar así sin ulteriores declaraciones un punto tan importante, es gran vaguedad y superficialidad. Parecía justo que al menos se indicara qué acción directa es esa que Dios ejerce sobre el alma, y qué se añade á la luz de la fe y á los auxilios de la gracia que se halla en todos los justos, precisamente para que el alma alcance la unión mística.

Sin duda á nuestro autor le pareció peligroso aclarar más su teoría, porque temió descubrir su inconsecuencia. Suplamos, pues, nosotros su falta de claridad con el auxilio de la gran Maestra.

Esa acción directa de Dios sobre el alma, para que resulte la unión propiamente mística, ó es puramente imaginaria, lo cual no puede admitirse, ó es la que sobreviene en virtud de aquel auxilio particular que arriba se indicó, según Santa Teresa.

Tiene Mr. Saudreau una ventaja, digámoslo así, con esas nebulosidades, porque se le impugna con dificul-

(3) Mr. Saudreau en su obr. cit., cap. VIII.

tad; pero se expone también á que, si se le descubre, podamos tacharle de falta de lógica. Y esto le va á suceder ahora.

Esa acción directa de Dios, según el mismo autor, levanta el alma sobre el estado ordinario de la fe, sobre los procedimientos ordinarios de la razón, sobre la unión de la gracia que se halla en todos los justos; y sólo así llega el alma á la mística unión, la cual, sin embargo, no se distingue de la meditación más que como se distingue el grande y el pequeño desasimiento de los parientes. ¿Será que, según Saudreau, para un gran desasimiento de los parientes, se necesita también la acción directa de Dios, que se levante sobre los procedimientos ordinarios de la razón, sobre el estado ordinario de la fe, sobre la influencia de la gracia que se halla en todos los justos?

Más aún: esa acción directa de Dios sobre el alma mística, acción que va más allá de la fe y de la gracia que reciben todos los justos, ¿no da por resultado en el alma otros actos que los mismos de conocimiento y de amor, que producen los procedimientos ordinarios de la razón ilustrada con la fe ordinaria, y fortalecida con la gracia que hay en todos los justos? ¿Y le parece al mismo escritor que para eso era precisa la acción directa del mismo Dios? Y ¿es todo eso en lo que viene á parar la sublimidad y arcanos de la Mística simbolizada en el beso del Esposo?

§ V

DEFIÉNDESE LA MISIÓN PROVIDENCIAL DE SANTA TERESA.— LOS CARACTERES DE LA MÍSTICA, SEGÚN MR. SAUDREAU

Persistiendo este autor en sus nebulosidades acerca de la naturaleza del estado místico, le parece que, para caracterizar la Mística, bastan estos elementos distintivos que menciona Santa Teresa:

Primero, paz y satisfacción profunda; segundo, dulzuras sensibles; tercero, amor ardiente; cuarto, luces (1).

Cuanto en ese mismo lugar se alega para probar tal aseveración, después de añadir, eso sí, que el alma no puede procurar con sus esfuerzos la mística unión; se reduce á copiar palabras de la Santa, en que se describe la paz, la dulzura, el amor y la luz que siente el místico. Según Mr. Saudreau, Santa Teresa no dijo otra cosa que caracterice el estado místico; y como si temiera que se concentre demasiado la atención del lector en el punto de que se trata; antes de cerrar el capítulo vuelve á su tema, obligado y favorito, de que no hay porqué temer, como dicen algunos hoy, las gracias místicas. ¡Cuánto más, en mi humilde sentir, hubiera adelantado Mr. Saudreau si hubiera tratado este último punto á su tiempo, y no empeñándose en mencionarlo á cada paso y comprometiéndole con otras doctrinas extrañas!

(1) Obra cit., chap. v. § IV.

Pero lo que ahora hace al caso, es no olvidar que la misión de Santa Teresa, de ser verdadero, respecto á ella, el criterio de Mr. Saudreau, quedaría reducida casi á nada.

Muy de otro modo piensa el reverendo P. Poulain cuando dice: «Uno de los grandes progresos realizados por Santa Teresa y San Juan de la Cruz, fué describir con grande empeño los estados místicos inferiores al éxtasis.» Hasta su tiempo se había tenido conocimiento claro del éxtasis, y no podía ser de otra manera; ¡tanto es lo que resaltan (ante la mirada del espectador) los caracteres de esas gracias! Mas en cuanto á los estados místicos inferiores, no se poseían más que ideas confusas; las descripciones eran breves y obscuras, sin distinguir, unas de otras, especies, que difieren mucho entre sí. Así, por ejemplo, la beata Angela de Foligno, que tan bellas páginas escribió sobre los raptos y visiones, nada preciso refiere sobre lo restante de la Mística. Otro tanto hay que decir del Areopagita, de Ruisbroeck, etc. Al llegar á los estados inferiores, se contentaban con frases vagas..., como lo reconoció Santa Teresa cuando dijo: «Aunque he leído muchos libros espirituales, aunque tocan en lo que hace al caso, declárranse muy poco» (*Vid.* cap. XIV) (1).

Para demostrar esto, sería preciso tratar ahora de cada una de las gracias místicas inferiores al éxtasis; y eso, á la verdad, sería invertir el orden y faltar al método. Basta afirmar al presente que la Santa fijó caracteres notables para distinguir unos grados de otros, como nadie lo había hecho antes, y no se contentó con

(1) P. Poulain: *Les graces de l'oraison*, c. 30, n. 2.

marcar elementos generales, que lo mismo pueden convenir á uno que á otro, y, lo que es más de notar, lo mismo pueden convenir al orden místico que al de la meditación.

Sin ir más lejos, ¿qué otra cosa sino eso hemos de juzgar de los elementos que Mr. Saudreau presenta del estado místico? ¿Quién podrá distinguirlo de la oración ordinaria, si se ponen como únicos caracteres la paz y satisfacción profunda, las dulzuras sensibles, el amor ardiente y las luces? ¿Por ventura muchos que meditan como se debe, no sienten gran paz y gran dulzura, y amor ardiente y luz del alma?

Nuestro escritor responderá que en la oración mística estos caracteres son más intensos, y al contrario, que son más remisos en la meditación. A lo cual cualquiera contestará: ¿Con que la Mística no difiere de la meditación más que en la mayor intensidad? ¿Y en esto han venido á parar únicamente, las enseñanzas que de los grandes maestros en pleno siglo xx ha sacado la nueva crítica, posponiendo el magisterio de todos los escritores místicos, desde Santa Teresa hasta el presente? Y si la Mística no es más que la mayor intensidad sobre los actos ordinarios, ¿no juzgará alguno como exageradas los encarecimientos de los Santos Padres acerca de la Mística? ¿Y para cosa así había Dios de desplegar su especial *acción directa* sobre el alma?

Por último, si esos que dice Mr. Saudreau son los únicos elementos distintivos de la Mística, ¿qué diremos de aquella contemplación en que, lejos de haber paz honda y profunda, siente el alma el vértigo del infierno desencadenado? ¿Y cuando no hay dulzuras sensibles, sino amarguras, capaces ellas solas de quitar la vida al

místico? ¿Es por ventura también Mr. Saudreau de aquéllos que no aciertan á ver en la Mística más que dulcedumbre y armonías de paz, y ríos que manan leche y miel de suaves consolaciones? Ya veo que él reconoce una Mística árida; pero entonces, ¿á qué contar estos elementos como el único carácter de la Mística?

Desengáñese Mr. Saudreau: la Mística pura y ortodoxa en *el orden presente* tiene por lo menos tanto, si no más, de hiel que de miel. Por algo el gran Místico, *nuestro camino, verdad y vida,* en el acto supremo de su divino sacrificio, quiso gustar, no miel, sino hiel; y padeció en la parte superior de su alma, y á esa Mística suprema contribuyó, mística pero realmente, la misma luz de la gloria que sentía.

§ VI

CONTESTACIONES DE MR. SAUDREAU

Sin salir este muy apreciable autor del campo de sus teorías, tiene por cosa fácil resolver las objeciones que le presentan los amantes de la tradición, que acudiendo á Santa Teresa, á San Juan de la Cruz y á todos sus discípulos; le hacen ver claramente que los elementos característicos de la Mística, son otros muy diversos de los que él enumera.

Todos los doctores místicos unánimemente hasta ahora, han enseñado que el éxtasis es una de las fases del estado místico. Esta doctrina, universalmente reconocida por todos, ha servido también de gran fundamento para conocer los caracteres esenciales de la Mís-

tica, como se conoce más á fondo un fenómeno cualquiera natural, cuando es accesible á nuestra observación en su período álgido y en toda su hermosura; de tal suerte, que estudiados y analizados así sus caracteres, lógicamente podamos atribuirlos proporcionalmente al mismo principio, aunque no se ofrezca con tanta magnificencia en los grados inferiores.

Hasta el tiempo de Santa Teresa, este era el medio principal de conocer los caracteres de la Mística. Mr. Saudreau nos roba este consuelo y este medio de discernimiento, cuando nos dice que las oraciones místicas son una cosa y las extáticas otra.

¿Qué doctrina es esa tan peregrina que desconocieron todos los maestros? De tal modo ha sido universal la creencia contraria á este escritor, que, cuando los racionalistas para desacreditar la Mística han tratado de poner en ridículo el éxtasis; los católicos no han echado mano de un argumento que en la escuela de Mr. Saudreau hubiera sido contundente, caso de ser verdadero. Con responder que el éxtasis no era oración mística, quedaba por esta parte pulverizada la dificultad.

En cuanto á quitarnos consuelos, todavía es más cruel con nosotros Mr. Saudreau, entresacando de la Mística lo que Santa Teresa llama mística unión, para incluirla entre las oraciones, no precisamente místicas, sino extáticas; por cuanto esa unión es ya principio del éxtasis.

Esto no lo habremos de negar, porque la simple unión es el éxtasis incoado; pero también es mística.

Si sólo es mística la oración contemplativa antes de la unión, ¿qué Mística es la que nos enseña Mr. Saudreau, que no tiene unión? ¿No es doctrina también

universal que la Mística tiende á la unión, y todavía mejor, que la unión por excelencia es la Mística perfecta? ¿Le parece á este autor que es tan fácil derrocar por completo las grandes concepciones de la Mística, atesoradas por todos los sabios y fomentadas al calor de la misma Iglesia?

§ VII

RAZONES DE MR. SAUDREAU.—SU INSUBSISTENCIA

El fin que este autor se propuso al escribir su libro ya citado, patente está en el prólogo: hacer ver que las oraciones místicas son para todos los que á ellas se dispongan convenientemente. Cuestión, como se ve, enteramente diversa de la que ahora se ventila, y por lo mismo de ella prescindo.

Por lo demás, si unas cuestiones con otras se relacionan, bien está que se traten en un mismo libro todas, declarando su mutua dependencia.

La verdad lo es en sí misma y en sus consecuencias más remotas. Vamos á ver que Mr. Saudreau, al publicar su libro, no ha tenido en cuenta este criterio.

Arrebatado de entusiasmo en favor de la Mística, considerada como medio para que lleguen á la perfección cuantos á ella de verdad aspiren, sin duda le pareció mucho el conceder que la Mística pudiera ser patrimonio común de cuantos quisieren gozarla, si, bajo el nombre genérico de Mística, se incluía también el éxtasis; y para declinar este inconveniente, sostuvo que «las

oraciones místicas son para todos los que á ellas se dispongan, pero no las extáticas».

Su fundamento *aparente* ya tenía, pero no real y verdadero. La oración extática es milagrosa, afirma; la mística no lo es.

De ser verdadera esta afirmación de Mr. Saudreau, habría que sostener que el éxtasis es milagroso, no por lo que sucede en lo íntimo del alma, sino por la enajenación de los sentidos. Digo esto, porque Santa Teresa y todos los místicos y tratadistas con ella, afirman que en la última Morada, es decir, cuando el alma recibe la unión suprema, la mayor posible en esta vida, la unión transformante y habitual y permanente con Dios; desaparecen ordinariamente los éxtasis y raptos. Habría, pues, ocasión de preguntar á Mr. Saudreau: Esta unión habitual, ¿es mística ó no? Extática no lo es. ¿Dónde habrá que clasificarla?

Por otra parte, ¿no dicen los doctores que han declarado el éxtasis, que su elemento esencial es la vida íntima que entonces siente el alma, y que su elemento accidental ó secundario es la enajenación de los sentidos? Y ¿va á consistir el milagro en lo que no pasa de ser accidental, y que, por lo mismo, puede no existir, aunque la esencia del éxtasis subsista y permanezca? (1).

Lo que resulta de todo esto es que no tiene porqué Mr. Saudreau acobardarse ante la magnificencia de las maravillas que Dios obre en las almas predilectas, á

---

(1) Hace muy á nuestro caso indicar que el mismo P. Lallemant piensa lo mismo que nosotros, cuando dice que uno sin raptos podrá tener una luz más sublime y una operación de Dios más excelente que otro con raptos y éxtasis (l. cit.).

quienes, por su infinita caridad, desea enriquecer con la Mística. Lo que menos importa es la ostentación que Dios hace al exterior con el místico cuando se apodera de sus sentidos. El gran prodigio, digámoslo sin miedo, sin cuidarnos de las preocupaciones y mofas de los impíos y racionalistas, que al oir de Mística pueden retirarse si quieren (y ojalá se olvidaran de ella más de lo que se olvidan para aprender el Catecismo); el gran portento de la Mística, como luego se verá, radica en la intuición y en el conocimiento experimental de Dios, que son los elementos característicos y esenciales de toda mística contemplación, desde el primer grado hasta el último.

Compárese esa intuición y ese conocimiento experimental de Dios con todos los conocimientos que la filosofía y la teología escolástica dan por resultado, y se verá si es aquél portentoso, sobre toda psicología, sobre toda la fe ordinaria, sobre todas las virtudes...

Por último, saquemos la consecuencia que espontáneamente fluye de lo expuesto.

Las vaguedades en ninguna ciencia dan resultado. En la Mística, ya de suyo tan obscura, bastan ellas solas para echarla por tierra. Cuando el misterio se presenta impenetrable, no hay más que acatar los designios de Dios, que nos humilla. Cuando la verdadera Tradición, ya antigua, ya reciente, viene en auxilio nuestro á disipar las nieblas del entendimiento, acojámosla, no de palabra sólo, sino de obra; y así podremos conocer, en cuanto convenga, la naturaleza y las maravillas de la Mística.

Santa Teresa de Jesús desde el siglo XVI acá, es formal, ó al menos virtualmente la síntesis de la más pura

Tradición. Sigámosla, pues, como á nuestra gran Maestra y Doctora; y, merced á su luz refulgente, podremos estudiar la naturaleza de la Mística.

§ VIII

¿SE DA MÍSTICA ORDINARIA Y EXTRAORDINARIA?

Contra la doctrina precedente puede presentarse una dificultad que no quiero disimular, para que se vea la sinceridad con que se procede en este estudio, y porque así se conocerá mejor cuanto se ha propuesto antes.

Desde el siglo XVII en Francia no han faltado quienes distinguieran la Mística en ordinaria y extraordinaria, entendiendo por esta segunda los raptos, los éxtasis, las visiones, las revelaciones...; así como por la primera entienden toda otra oración por sublime que sea, en la cual Dios comunica á las potencias conocimientos y luces sublimes, grandes sentimientos y gustos espirituales... (1).

Para que entendamos bien el sentido de esta división, no basta atender únicamente á las palabras de Mística *ordinaria* y *extraordinaria* que emplea esta escuela; lo que se necesita es fijarnos en lo que entiende por esos nombres.

Si queremos evitar toda cuestión de meras palabras, no podremos prescindir de la doctrina que se expondrá

---

(1) Así á la letra el P. Lallemant, autor notable que formó, digámoslo así, escuela; véase su *Doctrine spirituelle*, princ. 7.º, chapitr. IV, art. I, página 381.

en el capítulo IV siguiente, y que dará luz para penetrar en el íntimo conocimiento de la Mística. Allí se dice que en dos sentidos se puede tomar la palabra «extraordinaria»: uno, si se atiende á su intrínseca naturaleza, en cuanto que exceda el modo connatural que el hombre tiene de entender y de amar, propio de las virtudes infusas sin los dones; y otro, en cuanto que exceda al mérito del cristiano, y por consiguiente, incluya á la Mística dentro del orden extraordinario de la Providencia.

Sin esta declaración no adelantaremos un paso en la inteligencia de los autores y tratadistas de la Mística; y conforme á ella, procede que investiguemos: primero, si el P. Lallemant y sus discípulos los PP. Surin, Rigoleu, etc., significaron por oración mística la que cabe dentro del modo connatural que tiene el hombre de obrar, ó si fué todo lo contrario; y segundo, si á los éxtasis y revelaciones los hemos de considerar como oración más alta y sublime que á cualquiera otra oración mística.

En cuanto á lo primero, lo que no he visto declarado en la Obra del P. Lallemant, lo declara su discípulo predilecto el P. Surin, el cual, para deshacer una dificultad que ya en su tiempo se alegaba, por cierto sin motivo, de los Ejercicios de San Ignacio contra la contemplación, llama á la oración metódica y discursiva del ejercicio de las tres potencias, oración *común* y camino *ordinario* (1). Lo cual prueba que, según el mismo Padre, la contemplación mística, aun la del ínfimo grado, si se

(1) P. Surin, S. J., *Catechism. spirituell*, part. III, chap. IV, p. 225. Valga esta cita al presente, para atestiguar no más que el sentido en que aquella escuela solía tomar las palabras sobre que versa la presente discusión.

considera en su naturaleza, ni es ordinaria ni común; aunque, por lo demás, después se cuestione sobre si Dios suele ó no, según su Providencia ordinaria, concederla á quienes no pongan obstáculo.

En cuanto á lo segundo, yo no encuentro modo de entender lo que el P. Lallemant asegura de que los éxtasis y raptos son oración más alta que las demás oraciones místicas, sino en el sentido que dice el P. Surin, es á saber: que en el camino sobrenatural ó extraordinario, á diferencia de lo que sucede en la vida espiritual ordinaria, se ve más claramente la operación de la gracia (1).

Tomado en otro sentido el dicho del P. Lallemant, lo tengo al menos por inexacto.

Lo que juzgo falso es afirmar que las visiones y revelaciones son oración más alta que las demás oraciones místicas. Hay que decirlo muy claro: las visiones y revelaciones, lejos de tener esa excelencia, no son más excelentes siquiera, que la ínfima oración de cualquiera clase que sea, mística ó no mística, mental ó vocal. La razón es patente: de suyo la visión ó revelación ni es alta ni baja; no es oración.

Se observa en la escuela del P. Lallemant alguna inexactitud en la exposición de ciertos conceptos sobre la Mística, y esto, si no me engaño, es debido á que esa escuela prescindió en parte de la Tradición, tal como entonces mismo se iba fijando en España, y tal como de España se propagó á otros países (2).

(1) Obra cit., part. III, chap. III.

(2) Esta inexactitud por lo demás es muy disimulable, si se tienen en cuenta las ventajas que resultaron de las enseñanzas que dicha escuela reporta á la ciencia mística en otros puntos de gran trascendencia.

CAPÍTULO III

La Escolástica. —Los Dones del Espíritu Santo.

Prescindiendo de si, además de los Dones del Espíritu Santo, hay gracias, *gratis dadas*, que sean en algún grado principios de los actos místicos, es doctrina común entre los doctores místico-escolásticos que estos mismos Dones son tan necesarios para explicar la vida sobrenatural extraordinaria ó mística, como lo es la gracia y las virtudes para explicar toda la vida espiritual.

Por consiguiente, prescindir de ellos será bien hecho en un breve formulario ó tratado práctico elemental que no aspire más que á enseñar nociones ligeras de la contemplación; pero no será razonable cuando el autor se proponga tomar parte en la polémica contemporánea, acerca de la naturaleza de la Mística.

§ I

IMPORTANCIA DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO EN LA CONTROVERSIA CONTEMPORÁNEA DE LA MÍSTICA

Son muy notables á este propósito las palabras siguientes del docto y piadoso P. Fr. Juan de Santo To-

más: «En el ejercicio de estos Dones se funda muy principalmente la *Teología mística*» (1).

Las virtudes adquiridas é infusas, sin exceptuar las teologales, son el fundamento de la Ascética; los Dones son el fundamento de la Mística.

Siempre que el hombre obra sobrenaturalmente bajo la influencia de las virtudes, se acomoda al modo de su actividad humana, puesto que, si se trata de las virtudes adquiridas, la razón con su luz natural regula y ordena esa misma actividad; si se trata de las virtudes infusas, va delante la prudencia infusa, moderando y regulando ese movimiento, según la luz de la fe; pero todavía entonces, la razón, iluminada por la fe, conoce esa conformidad y cuán ordenadamente procede. Tal es, á parte de otras razones intrínsecas, y en eso consiste, el *modo humano* con que se actúan las virtudes, según Santo Tomás. En cuanto á los Dones es todo diverso: obra el hombre bajo su influencia; pero la razón permanece ciega, la prudencia humana nada entiende, la infusa no llega á tanta altura, porque la misma fe divina no alumbra. Con los dones conoce y recibe el hombre, por cierta inspiración é instinto más ó menos claro, cómo ha de moverse interior ó exteriormente, según la materia de que se trate, para dejarse regir del divino Espíritu, aunque no entienda las razones intrínsecas, y así se conforme en todo con la divina voluntad, principio y fundamento de toda perfección. Este es el modo sobrehumano, el modo divino que dicen los Doctores; ¿qué mayor excelencia?

No por eso los Dones serán más excelentes que las

(2) In 1 am 2.æ, Quæst. LXX, disp. 18, art. II.

virtudes teologales; pero también es verdad que éstas, solas de por sí, no podrán producir actos tan perfectos como se producirán con el auxilio de los Dones, bien que éstos las ayuden como instrumentos inferiores en rango, que están á su servicio.

Los actos que así emanen del entendimiento y de la voluntad, no los llamaremos por eso milagros, puesto que no es tal el lenguaje que se acostumbra, según la tradición; ni afecta á los sentidos la supernaturalidad extraordinaria que se oculta en su interior, ni se podrá fácilmente demostrar que son heroicos; pero, ¿quién va á poner en duda que son, en el orden moral sobrenatural, más sublimes que los de la gracia ordinaria y de las virtudes?

Ya se ve que, al tratar de medir, digámoslo así, la esfera de acción de las virtudes por una parte, y por otra, esa como divina atmósfera de los Dones más levantada; se puede muy bien prescindir de si entran en el orden de la Providencia ordinaria esas dos esferas tan diversas. Mas consideradas en sí mismas, en su intrínseca naturaleza, ¿quién va á negar su diversidad?

¿Bastará, para significar esta diversidad, decir que los actos de la Mística, ó, lo que es lo mismo en nuestro caso, los actos de los Dones son infusos ó especialmente infusos?

Lo primero que ocurre contestar á eso es que, en rigor, no es verdad. Los actos de los Dones, y, por consiguiente, los místicos, no se infunden, porque son vitales y tienen que nacer de las potencias espirituales. Pasaron felizmente aquellas extrañas y peligrosas opiniones que se prestaban á esos errores, como los hubo acerca de la bienaventuranza formal.

Los que hablan hoy de actos infusos para declarar y terciar en la polémica sobre lo que ellos llaman el estado místico, como ha sucedido hace pocos meses en Francia, ya supongo que no quieren decir eso; pero también es cierto que carece de sentido teológico y aun filosófico tal aserción, aunque alguna vez la usen impropiamente los escolásticos.

Los que se infunden no son los actos, sino los Dones principios de los actos. Una razón más, para probar que la esencia del acto místico no se podrá explicar sin la Escolástica.

§ II

LA RAZÓN FORMAL DE LA DIVERSIDAD ENTRE LOS ACTOS DE LAS VIRTUDES Y LOS ACTOS DE LOS DONES

Llama mucho la atención ver la correspondencia más íntima y delicada, no sólo entre los puntos fundamentales de la Mística comparados con los de la Ascética, sino también entre los otros que á primera vista parecen muy secundarios y casi indiferentes.

A juzgar superficialmente, no sería de extrañar que tuviéramos por de poca importancia el criterio de la luz intelectual para conocer la diversidad que hay entre la oración mística y la de la meditación, y que prefiriéramos atender para ello al fervor de la caridad, según que se alcanza en esos mismos órdenes.

Pues ahora veamos lo que, acerca de esto, enseña la Escolástica: «En el entendimiento más fácilmente, afirma Fr. Juan de Santo Tomás, se conoce la distinta

razón formal, por la diversa ilustración de la luz divina» (1).

Lo más notable es que de esa distinción, al parecer insignificante, arranca la diversidad de la razón formal de la Ascética y de la Mística. La Escolástica nos la enseñará:

«En la Mística, los Dones sirven para conocer los misterios de la fe por cierto oculto instinto del Espíritu Santo, que nos une con Él y nos hace entender y juzgar rectamente de los divinos misterios, á proporción del afecto que se tiene á las cosas de Dios, y según la experiencia que se nos comunica de ellos... De ese afecto y unión del hombre con las cosas divinas nace el aumento de la inteligencia, como por cierta experiencia interna...; y de esa interior ilustración y gusto experimental de lo divino... se inflama el afecto para tender á los objetos de las virtudes de un modo más alto que por las virtudes ordinarias» (2).

Pero entiéndase bien; este modo más alto no difiere sólo del modo de las virtudes, como lo más perfecto difiere de lo menos perfecto, sino que se levanta á un orden del todo superior y específicamente diverso.

En efecto, cuando el hombre obra fortalecido con los Dones, sigue una regla y medida más alta... que las reglas de la fe...; y así resulta en esa actividad una moralidad diversa y diversa especificación en los actos, según que tienden al fin divino y sobrenatural; porque no es lo mismo ordenar á ese fin los actos conforme á la regla formada con nuestro trabajo y estudio..., que

(1) Joann. á Sto. Thom., ibid. loc. superius cit.
(2) Joann. á Sto. Thom., ibid.

cuando se ordenan á él, según la regla y medida enteramente diversa del divino Espíritu; así como de diverso modo es conducida la nave con ayuda de los remos, que cuando el viento hinche sus velas, por más que de ambos modos llegue al mismo término...

De donde se infiere que los Dones no se distinguen de las virtudes tan sólo por la diversa influencia divina en cuanto causa eficiente..., sino que se distinguen según la diversa razón formal... Porque en los Dones que pertenecen al entendimiento, no sólo hay diversa ilustración que guía como causa eficiente, sino también distinto motivo formal de conocer por virtud del impulso del Espíritu Santo; en cuanto conocemos la verdad de los misterios no sólo por el testimonio del que habla ó por una luz cualquiera, sino místicamente y por cierto sabor ó afecto experimental de las cosas divinas ó por la unión interior ó presencia de Dios (1).

§ III

SÍNTESIS DE LA VIDA CRISTIANA.—EL P. SUÁREZ.—SANTO TOMÁS.

Las leyes establecidas por la Providencia para la santificación de los fieles dentro de la gracia ordinaria, han de alcanzar su desarrollo, su observancia, su ejecución en una atmósfera sobrenatural en el sentido arriba declarado, para que lleguen al fin supremo de la gloria cuantos hayan de salvarse; pero ¡de cuán dife-

(1) Id. ibid.

rente manera que los místicos! Los primeros van en un plano sobrenatural que guarda proporción con su destino: su entender, su amar, cuando merecen el cielo, es sobrenatural; su oración es sobrenatural; pero cuando aman, entienden ú oran sobrenaturalmente, lo hacen, *en cuanto al modo,* sin exceder la medida, la capacidad, los límites de su condición, de su naturaleza. Preciso es declarar esto con alguna comparación.

Un misionero abrasado en celo por la salvación de las almas, penetra en una selva habitada por tribus salvajes, á las cuales no logra convertir, fuera de un indígena, á quien los demás han venerado hasta ahora como á su rey. El misionero, lograda esta conquista, toma nuevos bríos y propone al recién convertido que, después de recibir la conveniente instrucción religiosa, componga él, en su mismo dialecto salvaje, una arenga ó discurso en favor de la Religión que acaba de abrazar, á ver si por ese medio los demás se convierten.

Ese discurso será en el fondo cristiano; el lenguaje y estilo será todo salvaje. Apliquemos esta comparación á nuestro asunto.

Dios nos *sobrenaturaliza* y eleva al orden de su gloria; y para que nos dispongamos á ella como cumple á seres libres, aunque por necesidad tenemos que obrar sobrenaturalmente; pero esta *operación esencialmente sobrenatural*, por ley ordinaria ha de ir modelada en el troquel formado con el barro grosero de nuestro modo natural en el entender, el amar y el orar.

Volvamos á nuestro salvaje: bien instruído, así en la Religión como en el lenguaje civilizado y culto, no contento con arengar á su tribu en su viejo idioma, les dirige un discurso que no sólo es cristiano por su fondo

doctrinal, sino también artístico, porque posee ya el lenguaje culto del misionero.

Tal es la imagen, aunque imperfecta, de la Mística: su excelencia es no sólo sobrenatural en el fondo intrínseco de sus operaciones, sino que además estas operaciones están vaciadas en un troquel nuevo y sobrehumano que no tiene nada que ver con el modo connatural propio de los demás hombres en su entender, amar y orar.

No encuentro en la naturaleza ejemplo que me satisfaga para declarar este misterio; he ahí el único que algún tanto parece contentarme. Supongamos un árbol silvestre en el cual se ingiere otro, cuyo tallo da á su tiempo frutos sazonados.

Estos frutos los produce todo el árbol, compuesto de ambos elementos, porque ninguno de los dos puede producirlos por sí solo; no el primero porque es silvestre, ni el segundo, porque carece de raíces y otros requisitos indispensables.

¿Qué sucede, pues, en la transformación verificada con el injerto? Que la savia del árbol silvestre, sin dejar éste de pertenecer á su especie, es transformada en el nuevo elemento que se ingiere, y empieza á ser un nuevo árbol por razón de su actividad y de los frutos que produce.

¡Sombra imperfecta de la doble transformación espiritual del místico cuyo obrar, entender, amar, orar..., es doblemente sobrenatural! Porque no sólo produce actos sobrenaturales, como el simple fiel cuando ora, cree y ama, sino que ora, entiende y ama de un modo muy semejante al de los ángeles y, hasta cierto punto, del mismo Dios.

¡Como si el hombre entonces se olvidara de que es hombre, y puesto allá entre los coros de los ángeles entendiera y amara como ellos, y alternando con tan encumbrados y felices espíritus, dejara escapar de su encendido corazón himnos de gloria y triunfo á las misericordias del Altísimo!

Y esto no es poesía, es la gran realidad de la Mística, según el rigor escolástico, como luego veremos.

Tal es, pues, la ley fundamental de la vida cristiana, que impera en toda la esfera de la gracia ordinaria: el cristiano obra sobrenaturalmente, siempre que merece el cielo; pero sus obras sobrenaturales, cualesquiera que sean, llevan exteriormente impreso el sello de la naturaleza, ó lo que es lo mismo, por usar el lenguaje exacto de la escuela, los actos son *en cuanto á la substancia sobrenaturales, pero naturales en cuanto al modo*. Si se trata de la oración en particular, el entender ha de ser intrínsecamente sobrenatural, pero será á la vez dentro de la gracia ordinaria, conforme al procedimiento connatural; de tal suerte, que si en el orden puramente natural necesita el hombre, v. gr., del discurso para entender lo que aquí entiende durante la oración; cuando ora, necesariamente ha de preceder el discurso, por más que ese acto de oración sea sobrenatural, en virtud por lo menos del principio de la gracia que le produce, ya que no del objeto formal que le especifique y del fin á que tienda. Es como el fósil que se transforma dentro de las entrañas de la tierra en otra nueva substancia, sin que por eso deje la substancia primitiva de aparecer en la superficie con sus propios caracteres, como si no se hubiera verificado tal metamorfosis.

La vida mística, por el contrario, amplia y fecunda

en su extensión, y sobre todo sublime y bella en su esencia, encuentra estrechos y mezquinos todos los moldes de la naturaleza: y sin poder sujetarse á ellos, se levanta con ímpetu soberano á una región donde todo es sobrenatural: lo interior y lo exterior, la substancia y el modo, la esencia y el procedimiento. Contempla y ora el hombre, pero su contemplación es muy semejante á la angélica; ora humilde pero deificado, porque participa de la Divinidad: mora en una región media entre el cielo y la tierra.

Para comprender bien esto, distingamos dentro de la esfera sobrenatural de la gracia tres fases admirables. La primera es la ordinaria, y es sobrenatural en cuanto á la substancia, y natural en cuanto al modo.

La segunda es la mística, la cual es sobrenatural en cuanto á la substancia, y también en cuanto al modo. Pero esta supernaturalidad mística puede subdividirse, fundándonos en la doctrina de las escuelas católicas; porque una de estas fases consiste en que el acto místico se produzca, bien que sobre el modo humano que tenemos de obrar, pero sin otros nuevos elementos que regularmente no suelen verificarse en esa contemplación, v. gr., sin la cooperación de la fantasía, lo cual, si no es en los grados muy altos de la Mística, no se verifica, y eso rarísimas veces.

Tal es la doctrina que consta en las obras de los doctores escolásticos; por ejemplo, en el P. Suárez, el cual, tratando de la contemplación que se obtiene por el don de sabiduría, dice: «Aquel experimento, aquel sabor y gusto que el místico alcanza de Dios por el don de Sabiduría, es más que si fuera natural, puesto que se consigue por efectos sobrenaturales y mediante una pecu-

liar operación del Espíritu Santo, que confiere cierto especial sentido espiritual de aquellos efectos y afectos internos, el cual no puede obtenerse por sola la luz natural... Y así, con evidencia se juzga de las cosas divinas, y cuán conformes son con la divina bondad...; de donde tal acto, considerado *en su substancia y en cuanto al modo*, es sobrenatural y no puede alcanzarse sin auxilio especialísimo del Espíritu Santo (1).

En cuanto á la otra fase, que podemos llamar no sólo sobrenatural en cuanto á la substancia y en cuanto al modo, como la anterior, sino también doblemente sobrenatural comparada con ella, hace el eximio Doctor mención de la misma en otra parte (2); y no duda afirmar que en su comparación la anterior, bien que sobrenatural en cuanto á la substancia y al modo; por verificarse conforme á las leyes que suelen regir en la Mística, se puede llamar natural; así como esta otra, la que se produce sin cooperación de la fantasía, es de todo punto sobrenatural y milagrosa.

Pero aun prescindiendo de esta última forma, la primera es tan excelente, que por ella suben á muy alta perfección los espíritus nobilísimos y heroicos.

En efecto, los doctores católicos unánimemente admiten la existencia de una perfección ó santidad que llaman *heróica* para distinguirla de la común y ordinaria que alcanzan los demás cristianos.

Y aunque algún teólogo admite que no es necesario para ella que vaya anejo don alguno del Espíritu San-

(1) *De Gratia*, lib. II, cap. XVIII, n. 19.

(2) *De Oratione*, libr. II, cap. XIV, n. 3.

to; sin embargo, como enseña Benedicto XIV (1), es conforme á la doctrina de Santo Tomás (2), que no habrá virtud heroica mientras no lleve consigo anejo alguno de los dones del Espíritu Santo, actuados en su más alta y sublime manifestación, es decir, en cuanto á los efectos primarios que sobrepujan la esfera ordinaria de la gracia.

Ahora bien; los dones del Espíritu Santo, considerados en sus efectos más excelentes y primarios, son los principios de la Mística; por consiguiente, la Mística excede al modo común de la gracia ordinaria, ó lo que es lo mismo, la Mística es en cierto modo como el milagro de la gracia en el ejercicio de la oración y contemplación.

Así se entiende rectamente lo que dice Santo Tomás, «que los dones del Espíritu Santo añaden *sobre la razón común de virtud, cierta perfección heroica ó divina,* según la cual, algunos varones son llamados *divinos* (3).

Cuando el hombre ejercita su actividad bajo la influencia de la gracia ordinaria, aunque obre sobrenaturalmente, va guiado según la regla de la razón; pero cuando ora, entiende y ama bajo la influencia de los dones, es guiado por una luz más alta, que es el divino instinto (4). Entonces tal obrar parecerá inverosímil y acaso imposible ó imprudente á quien no mueva el espíritu de Dios; pero será muy prudente y ordenado

---

(1) Benedict. XIV, *de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, libr. III, cap. 22, n. 1.

(2) I.ª 2.æ, q. 68, a. 1; 2.ª 2.æ, q. 159, a. 2, ad 1.um

(3) I.ª 2.æ, q. 68, a. 1, ad 1.um

(4) I.ª 2.æ, q. 68, a. 1, ad 1.um, 2.um et 3.um

para quien se deje guiar de las razones altas y supremas que ofrecen los dones inefables de ciencia y sabiduría. Baste decir, según el mismo Doctor angélico, que los dones exceden á la perfección común..., en cuanto al modo de obrar (1).

Por último, el hombre, puesto bajo la influencia de las virtudes comunes y ordinarias, aunque le mueve el principio sobrenatural de la gracia, obra, sin que se diga de él en la Sagrada Escritura que es simplemente movido; mas puesto bajo la influencia de los dones, aunque no obra como mero instrumento, porque es hombre, en el ejercicio libre de sus más nobles y excelentes facultades; se dice simplemente movido por el Espíritu de Dios, en cuanto suave y fuertemente le conduce á su fin altísimo (2), sin que entienda cómo, si bien conoce que va en manos de quien se puede plenamente fiar. Esto es lo que, entre otras cosas, quiso enseñarnos el Apóstol por estas misteriosas palabras: «*quicumque... Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*» (3).

§ IV

EL DON DE ENTENDIMIENTO.—SANTO TOMÁS.—SAN GREGORIO EL GRANDE.—LO SOBRENATURAL ORDINARIO Y LO SOBRENATURAL EXTRAORDINARIO

Adviértase ante todo la diferencia que hay entre la contemplación ordinaria, á la cual precede de alguna

(1) Ibid., art. 2, ad 1.um
(2) Ibid., art. 3, ad 2.um
(3) Rom. VIII, 14.

manera el discurso, y la contemplación mística, que sin discurso se obra. Y ¿cómo llega á verificarse esto?

Así como en el orden natural se da el hábito de los primeros principios, así en el sobrenatural se infunde el don de entendimiento, por el que sin discurrir se penetra y se lee con más ó menos sutileza dentro de los arcanos de Dios y de las cosas divinas. He aquí el primer paso que se da en la vía de la Mística, que se va perfeccionando á medida que el alma avanza y vuela, y á la cual corresponde en el cielo la suprema y clarísima intuición de Dios.

El genio es algo análogo al conocimiento que alcanza la contemplación ordinaria, pero ante la primera nota característica del místico es incomparablemente inferior: es menos que el ave tarda y rastrera frente al vuelo del águila.

Ahora bien, este cúmulo de excelencias se logra por el don de entendimiento.

La Teología escolástica, por boca de Santo Tomás, nos enseña lo que sirve este mismo don en orden á la contemplación mística (1).

Cuando esto se verifica en el alma, es porque el don de entendimiento la ilustra para que penetre las verdades divinas, no de un modo connatural y humano por las especies creadas; sino por instinto del Espíritu Santo con un modo divino, el cual sobrepuja tanto á la naturaleza, que es una participación anticipada de la gloria.

Y, ciertamente, las operaciones sobrenaturales que se producen en nuestra alma al modo humano y conna-

(1) In 1.um Sent., dist. 34, q. 1, art. 1.

tural, se dicen actuadas por propia industria; y, al contrario, se dicen y son sobrenaturales del todo, sin que por nuestra industria y trabajo podamos alcanzarlas, aquellas que no sólo proceden del principio de la gracia, sino que también se obran por medio de los dones del divino Espíritu.

Ahora, para entender bien y con más fundamento lo que se acaba de exponer, advierte el P. Fr. Tomás de Jesús (1) que los actos de oración, así como cualquiera otro sobrenatural, en cuanto á la substancia, pueden proceder de la virtud de la religión infusa, de la caridad, etc., etc., y en este caso esos actos se producen de un modo connatural y humano, mediante el discurso de la razón, y por consiguiente con la propia industria, fatiga y trabajo, y por esta misma causa esos actos se aumentan y se van connaturalizando en el alma á ese tenor, es decir, trabajando y fatigándose el que quiera ir adelantando en ellos.

¿Sucede algo de esto en los actos de todo punto sobrenaturales, como los de la Teología mística? De ningún modo; cuando éstos se producen es que Dios mueve á ellos para que se actúen de un modo sobrehumano y que sobrepuja toda humana industria.

Oigamos otra vez sobre lo mismo á nuestro doctor angélico, que enseña acerca del mismo don de entendimiento: «En las cosas que exceden á la razón, la que perfecciona (el conocimiento) es la fe...; pero este conocimiento se alcanza como en un espejo y por enigma, porque el *modo* connatural de la naturaleza humana es no conocer á Dios más que en cuanto se refleja

(1) *De Orat. div.*, l. 1, c. 1.

en el espejo de las criaturas y por los enigmas de las semejanzas. Pero el conocer las cosas espirituales como en verdad desnuda, eso está sobre el modo humano, y se infunde por el don de entendimiento (1).

§ V

NATURALEZA DEL DON DE SABIDURÍA, SEGÚN LA ESCOLÁSTICA.—LA ESENCIA DE LA MÍSTICA ALCANZADA EN SU VIRTUD.—SANTO TOMÁS Y SUÁREZ.—RELACIONES ENTRE EL DON DE SABIDURÍA Y LA CARIDAD PARA LA ESENCIA DE LA MÍSTICA.—LA MÍSTICA HABITUALMENTE CONSIDERADA

Toda esa excelencia primera del acto de la mística contemplación, con ser grande, no es, propiamente hablando y en todo rigor, la esencia de la Mística. Lejos de eso, concíbese muy bien un acto sobrenatural en cuanto á la substancia y en cuanto al modo, en una palabra, tal como acaba de describirse en el párrafo anterior, merced al don de entendimiento; y que, sin embargo, no sea del todo *místico*. Esa mirada penetrante que por un procedimiento enteramente sobrenatural lea en los arcanos de Dios, será una mera iniciación en los misterios de la Mística, pero no será la Mística.

Para alcanzar, pues, la razón formal de esta vida oculta muy semejante á la de la gloria, es de esencia que las potencias más nobles del alma gusten y saboreen, no como en la gloria, pero sí como es posible en

(1) In 3.um, dist. 34, q. 1, a. 2.

el destierro, á Dios que es la soberana dulcedumbre ó á Jesucristo Dios Hombre, sujeto al supremo sacrificio, y anegado en el mar inmenso de las tribulaciones y amarguras.

Toda esta maravilla se alcanza por medio del don de sabiduría.

En efecto; conocer á Dios tan íntimamente como se ha dicho antes y no gustarle de algún modo gozando de su presencia y descansando á su sombra ó participando de sus penas, sería desesperante y produciría en el alma una violencia que parece no cabe aquí dentro del orden constante de la Providencia, y que habrá que reservarlo al Purgatorio. ¿Qué hace, pues, Dios? Infunde en el alma justa otro don, el primero y más precioso: el de sabiduría. Este don guarda analogía con la rectitud del juicio que se da en el orden natural, pero es muy excelente porque á la vez que se infunde por Dios también en el entendimiento, el juicio que con este hermoso don se forma, no es como el que se produce según el uso perfecto de la razón, sino por otra vía peregrina que consiste en cierta connaturalidad con los objetos que se han de conocer. Así lo dice Santo Tomás (1), que pone el ejemplo siguiente: «Una cosa es formar concepto de lo hermosa que es la castidad por los principios de la ciencia moral, y otra cosa es juzgar lo mismo por el hábito de castidad que uno tenga.»

Pues esto sucede con el don de Sabiduría para juzgar de Dios, gustándole y saboreándole como á quien es, la misma suavidad. El entendimiento así fortalecido juzga; pero la causa que influye en que el don de sabi-

(1) 2.ª 2.ª, q. 45, a. 2.

duría pueda obrar tan extraordinario efecto, es la caridad que nos une con Dios, y que por lo mismo es el vínculo que pone al alma en condiciones para que la Sabiduría haga su oficio y la ayude á tener á Dios cerca y á gustarle de un modo que, cuanto es posible aquí en el destierro, corresponde á los gustos soberanos de la gloria. Tal es el concepto que me ha parecido sacar del artículo citado de Santo Tomás.

Lo que bien se ve en todo esto, es otro matiz sobrehumano y extraordinario de la gracia, y, por consiguiente, diverso de cuantas dulcedumbres y contentos pueden resultar de la contemplación ordinaria. Santa Teresa trae á este propósito admirables pasajes para discernir, cuanto es posible, ambas influencias, pero que paso ahora en silencio, puesto que se trata de fijar únicamente las líneas generales de la Teología mística. Baste alegar lo que el gran místico Alvarez de Paz dice de este hermoso don, á saber: que «no es tan dulce la miel al paladar, como es dulce la divina verdad por causa de este don al paladar del alma» (1).

Pero entre las admirables propiedades que se descubren en este bendito don, una es que, como dice el mismo Doctor Angélico, ayuda al alma á tocar más de cerca á Dios, uniéndola consigo (2). Este es, sin duda, el secreto de la vida mística, la cual va siendo más perfecta á medida que aquel don se va más y más perfeccionando. He aquí la diversidad entre la Mística y las demás comunicaciones con Dios; he aquí lo más concreto que acaso pueda decirse como ley general que la distinga de

(1) Lib. v, p. 2.ª, c. 4.º
(2) Ibid., a. 9.º, ad 1.um

toda la Ascética. Es la Mística, región donde impera el heroísmo y la virtud extraordinaria, y así necesariamente ha de exceder al modo común sobrenatural de obrar; y para eso Dios viene en nuestro auxilio con tan magníficos dones; y como la contemplación no se contiene sólo dentro del entendimiento, sino que pasa al afecto, por eso todos los dones, ahora uno, después otro, ó varios á la vez, concurren y son causa remota ó próxima de la contemplación mística (1). Prescindo de la exposición de los demás dones y aun del de ciencia, porque no me parece que es precisa ahora su exposición á nuestro propósito. Sólo quiero hacer notar que la sobrenaturalidad mística, según todo lo dicho, consiste en dos elementos. El primero procede de la energía que producen en el alma principios del todo sobrenaturales. El segundo es, que dichos dones levantan á quien los recibe á tal excelencia, que su obrar no se parece en nada al modo de obrar connatural humano.

He aquí lo que dice el P. Suárez sobre este delicado punto: «Es cierto que los Dones del Espíritu Santo son actos de gracia especial...» (2).

La única dificultad que acaso pueda presentarse sobre el particular, será si esa gracia actual, que el justo necesita recibir para que los hábitos de los dones, principalmente los de Entendimiento y de Sabiduría, se reduzcan al acto en el orden místico, ha de ser proporcionada á su excelencia, ó al mayor ó menor grado de santificación que por medio de los actos de esos dones llegue á alcanzarse. He aquí lo que parece razonable.

---

(1) Alvarez de Paz, ibid.

(2) *De Gratia*, libr. II, cap. XVII n. 6.

La gracia actual no se concede sino en cuanto se ordena á la propia santificación; de donde pudiera á primera vista inferirse que esa gracia actual ha de guardar proporción, no con la excelencia del Don que ha de actuarse, sino con el grado de santificación que debe alcanzar el sujeto.

Mas como ese grado no se obtiene en nuestro caso sino por medio del acto ejecutado en virtud de los Dones del Espíritu Santo, parece que no hay inconveniente en opinar que la gracia actual ha de guardar proporción, tanto con el grado de santificación que debe alcanzarse, como con la excelencia del Don, cuyo acto es medio para ella; y así debe ser: primero, con el grado de santificación, por lo dicho anteriormente; y segundo, con el Don que ha de actuarse, porque es un medio de alcanzar esa santificación.

Como quiera que sea, y prescindiendo de estas opiniones, es cierto, como dice el Doctor Angélico, que «la Sabiduría, que es Don del Espíritu Santo, se diferencia de la virtud intelectual adquirida, en que ésta se alcanza por industria humana, y aquélla viene de arriba» (1).

Y todavía más claramente dice en otra parte (2), respecto al orden natural, que la sabiduría se alcanza de dos modos: uno, por inclinación, como quien tiene el hábito de la virtud, y otro, por estudio de aquella ciencia...

«Ahora, pues, añade en otro lugar, lo que en el hombre se ejecuta sobre el modo humano, será operación no humana, sino en cierto modo divina (3) de la Teo-

---

(1) 2.ª 2.æ, q. 45, a. 1, ad 2.um

(2) I., q 1, a. 6.

(3) In 3.um, dist. 34, q. 1, a. 1.

logía mística. Felizmente los místicos, y aun los escolásticos más notables, lo enseñan terminantemente: la Teología mística, considerada en cuanto á los hábitos, que son sus principios elicitivos, y hecha abstracción de sus actos, es el mismo hábito de los Dones del Espíritu Santo, principalmente los de Entendimiento y de Sabiduría; aquél para iniciar al místico en los misterios de la vida oculta, y después para acompañarle y fortalecerle en el orden sublime de penetrar los arcanos de Dios; y el de Sabiduría, para que alcance de lleno la razón formal de tan escondida ciencia, haciendo gustar de Dios y de sus misterios.»

El Emmo. Cardenal Bona enseña á este propósito: «La Teología mística no es propiamente ciencia... Si se toma por su hábito, en realidad es lo mismo que el excelentísimo don del Espíritu Santo, que se llama Sabiduría en cuanto á su grado más alto» (1).

Antes de perder este punto de vista, no quiero dejar de hacerme cargo de una dificultad que espontáneamente nos sale al encuentro. Veámosla:

Puesto que los dones del Espíritu Santo entran en el plan general de la santificación en el mero hecho de concederse á todos los justos, ¿cómo se concibe que no todos sean llamados á ejercitarse de algún modo en actos místicos? Si los dones son inseparables de la gracia, ¿es creíble que Dios haya dispuesto que tan sólo sean necesarios para la salvación en cuanto sirvan de ornamento á nuestra alma, pero nó en cuanto á su actual ejercicio dada ocasión oportuna, como sucede poco más

(1) *Via compendii. ad Deum*, cap. III, n. 2: en donde alega también á Dionisio Cartujano, *sup. Mystic. Theol. Dion.*, q. 3, a. 5.

ó menos en los adultos respecto á las virtudes infusas morales? En la naturaleza no hay potencia que por ley general no tenga que ejercitarse: todo ser tiende al ser, y todo principio vital á la acción inmanente propia de su naturaleza: ¿cómo, pues, habrá de creerse que en lo más alto y sublime del orden sobrenatural esos principios de vida divina que se llaman dones del Espíritu Santo, por ley general y constante, fuera de algún caso extraordinario, se den por mero adorno? La naturaleza no se da por satisfecha hasta llegar al término (1): *natura in imperfecto non quiescit*, dicen los filósofos; ¿y van los teólogos á decir que ciertos principios de la vida sobrenatural por ley común descansan en la inacción?

Por todas estas razones parece que no hay inconveniente en afirmar que los dones del Espíritu Santo se conceden á todos los justos, *no precisamente para que por ellos se ejerciten en todos los actos de que pueden ser principios, sino en algunos de ellos*, y así queda salvada la dificultad. Por consiguiente, se concibe muy bien cómo, aunque entren los dones en el orden general de la santificación, los actos místicos, que se obran por virtud de esos mismos dones, no se concedan absolutamente á todos.

Podrá ó no aceptarse esta doctrina (2); mas por mi

---

(1) Estoy muy lejos de creer que sea preciso que se actúe en el hombre toda su energía, para que llegue á su propia perfección; pero hay que convenir en que, si alguna potencia humana, v. gr., la de la propagación de la especie queda sin efecto, en tanto el orden divino permanece entonces inviolable, en cuanto aquella potencia se subordina á otra superior para el ejercicio sublime de otra virtud tal vez heroica. ¿Se podrá decir lo mismo de los Dones, si no se actuaran de ningún modo? Claro está que no.

(2) Lemhkul, *Theol. mor.*, t. I, p. 847, n. 469, ed. 11.ª Suárez, l. II, cap. XVIII, n. 18 Mr. Ribet la da como segura en su *Mystique divine*, tom. III, sect. I, chapit. IV, § IV-V, edit. 1902.

parte, siendo como es razonable y fundada en la Tradición y en la razón teológica, habré de tenerla en cuenta para ir exponiendo la noción verdadera de la Mística.

Cierto es que, aun resueltas así esas dificultades, todavía quedan otras acerca de si los dones del Espíritu Santo son los únicos principios de la contemplación mística. Sobre este punto hay que confesar que no pocos aseguran necesitarse para ciertos grados altos la luz de profecía, por ejemplo.

Preciso es, pues, ver si podemos en tanta variedad caminar con paso firme, para formarnos idea cabal de la Mística en cuanto á sus principios.

Felizmente, también aquí, en lo que hace al caso, vienen á disiparse no poco las dudas. Necesítese ó no la luz de profecía ú otra cualquiera análoga para la mística contemplación, todos deben convenir y convienen en que como la contemplación mística se ordena por su naturaleza directa y próximamente á la santificación del contemplativo, en tanto la luz profética ú otra cualquiera gracia, *gratis dada*, podrán ordenarse á la contemplación y unión mística con Dios, en cuanto ayuden accidentalmente al mismo contemplativo á obtener ese fin, como *mera disposición indirecta*. Y por consiguiente, es preciso dejar á salvo la mayor perfección y excelencia de los dones sobre la luz de profecía, así como éstos deben considerarse inferiores con relación á las virtudes teologales.

Según esto, venimos á parar en que los dones del Espíritu Santo son los principios próximos, y en el sentido expuesto adecuados de la Mística.

He aquí, pues, cómo teniendo en cuenta por una par-

te que los actos más excelentes de los dones del Espíritu Santo pertenecen á la esfera extraordinaria de la gracia, y á la vida mística en la parte que se refiere directamente á la santificación del contemplativo; no veo razón alguna por la cual, si de veras pretendemos conocer la Mística, y no precisamente entretenernos en vanas polémicas, no hayamos de acudir para ello al estudio de estos dones, cuyo reflejo portentoso y admirable es la mística contemplación.

Apéndice al capítulo anterior de los Dones del Espíritu Santo.

§ I

INCOMPATIBILIDAD DE LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA CON EL PECADO MORTAL

Como los Dones del divino Espíritu por sí mismos no se conocen, claro está que por esa parte las cuestiones acerca de ellos pueden considerarse como meramente especulativas; pero, ¿por ventura la gracia en general se presenta inmediatamente á nuestra vista? ¿Cómo, pues, los Escolásticos no se cansan de dilucidarla? La razón es clara: porque sin ella el orden sobrenatural no se puede ni aun concebir.

Pues lo que es la gracia al orden sobrenatural, son los Dones á la Mística.

Supuesta, pues, esta doctrina, juzgamos oportuno sacar la siguiente conclusión: que la contemplación mística, propiamente dicha, es incompatible con el pecado mortal.

Enseña Santo Tomás (1) que, además de la contemplación propiamente mística, que es la declarada, hay

(1) 2.ª 2.æ, q. 171, art. 4.

otra contemplación cuyo acto sublime se ejecuta por la luz de profecía; y como ésta no supone la gracia, es claro que puede tener esa contemplación el pecador. Pero la de que aquí se trata, supone la gracia inseparable de los dones. Y nadie tema que así podrá el místico estar cierto de poseer la gracia; porque ó ese acto lleva consigo otra gracia que revela el estado del alma, como dicen muchos que se verifica en los grados místicos más altos, ó no.

Si lo primero, ya está salvada la doctrina católica. Si lo segundo, el místico no puede conocer, sino más ó menos conjeturalmente, que se halle en gracia. Contra esta doctrina, parece no haber otra dificultad seria que la autoridad de Santa Teresa; he aquí sus palabras: «Hay almas que entiende Dios que por este medio (el de darles la contemplación) las puede granjear para sí..., y aunque están en mal estado..., pónelas en contemplación algunas veces, pocas, y dura poco» (1).

Pero esta dificultad, con ser á primera vista abrumadora, parece que no se opone á lo dicho.

A esto contestan casi unánimemente los intérpretes de la Santa, que la gran Doctora no quiso decir por estas palabras que la contemplación mística, que consiste en los actos de fe y de caridad y se obra con los dones del Espíritu Santo, sea compatible con el pecado mortal. Lo que quiso decir fué que hay una contemplación distinta y particular que se compadece con el mal estado de la conciencia, del cual quiere Dios, como por milagro, sacar al pecador, concediéndole gustos, ternuras y delicias que comienzan á excitar en él buenos

(1) *Cam. de Perfec.*, c. xv.

deseos, con que puede librarse poco á poco de las garras del demonio.

Tal es, señaladamente, la interpretación del doctísimo P. Honorato de Santa María (1), á quien siguen comúnmente los demás escritores dentro y fuera del Carmelo.

No carecerá de provecho leer lo que escribió sobre este punto el docto P. Meynard (2), el cual defiende al P. Alvarez de Paz de haber incurrido en la doctrina de la compatibilidad de la contemplación estrictamente mística con el pecado mortal.

A quien no es posible defender de ese parecer es al Padre Ripalda, que le sostuvo (3), aunque sin probarle ni aparentemente.

La misma doctrina sostiene bien claramente Monsieur Ribet (4).

Por lo demás, el parecer algún tanto contrario del P. Fr. Juan de Jesús María (*Theol. Myst.*, c. III, t. II, página 15), citado en su apoyo por Ribet (ibid), nadie suele seguirle.

Resulta, pues, que la contemplación mística no es lo que muchos piensan, y que la Mística no debe quedar reducida á los estrechos límites que la han marcado algunos sabios. Permítanseme estas ligeras indicaciones, que se deben á la verdad, ante la cual no valen consideraciones humanas, cuando, como en el caso presente, es de temer que la aureola de humana sabiduría induz-

---

(1) *Tradition des Pères, sur la contemplation*, p. 3, dissert. 7, prop. 19

(2) *Traité de la vie interieure*, tom. II, p. 5.

(3) *De Ente supernatural*, disput. 100, sect. II.

(4) *La Mystique divine*, t. I, c. VI.

ca á error á los que no pueden por sí mismos estudiar los grandes portentos de la Mística.

¡Quién pudiera creer que aquel grande hombre, llamado Bossuet, en pleno siglo XVII, no había de atinar con la acepción verdadera de la mística contemplación!

Y, sin embargo, así fué, como lo demuestran sus obras (1). Recorro cuantas escribió acerca de esta soberana ciencia; y con ser muchas, ni una noción encuentro que indique penetró en aquella grande alma un rayo pleno de la naturaleza de la Mística, á pesar de conocer á los principales doctores que tratan de ella. Tal vez su contendiente, el ilustre Fenelón, contribuyó algo á ello, entretenido como andaba en cuestiones, unas secundarias, y otras peligrosas, capaces de suyo para excitar preocupaciones contra los principios capitales de tan sagrada ciencia.

Como quiera que sea, es cierto que para Bossuet todo lo que encierra de grande y excelente la contemplación mística, pertenece á las gracias *gratis dadas*. Lo más notable es que el sabio obispo de Meaux expresa así ese pensamiento: «todos los teólogos, y aun los místicos, convienen en el principio de que el estado místico ó pasivo, no es don que pertenece á la gracia que nos justifica, *gratia gratum faciens*, sino que, como la profecía y el don de lenguas y de milagros, hay que incluirla entre las gracias gratuitas, *gratia gratis data*» (2).

Ya veo que algunos pocos doctores así lo habían pensado antes que él; pero de esto á tomarlo como principio en que todos los teólogos y místicos convengan, hay

(1) *Mystici in tuto*, c. XV.

(2) *Instruction sur les états d'oraison*, tr. I, l. 7, n. 29.

inmensa distancia. En su tiempo, pero hoy sobre todo, la que puede llamarse doctrina común le es contraria, y la razón es patente.

La contemplación mística, á diferencia de las visiones y revelaciones, es el ejercicio de las virtudes cristianas, principalmente de la fe, esperanza y caridad, en virtud de los dones del Espíritu Santo.

Es así que el ejercicio de las virtudes cristianas, especialmente de las teologales, y no menos los dones del Espíritu Santo (que son ó siempre, según muchos, ó por lo menos casi siempre, según todos, los principios de la contemplación), pertenecen á la categoría de las gracias que santifican á quien las tiene; luego la contemplación mística, sin ser fin y sin ser la santificación de suyo, pertenece á las gracias que santifican, como medio poderoso y eficaz de perfección.

El P. Suárez enseña claramente que si bien la contemplación pueden tenerla á veces los principiantes en la virtud, pero siempre supone el estado de gracia, como inseparable de la caridad que en mayor ó menor grado se exige en el contemplativo (1).

En cuanto al P. Alvarez de Paz, no es tan claro como á primera vista parece, que diga poder tener verdadera contemplación el pecador.

Este gravísimo autor distingue dos géneros de contemplación: una que procede de los dones del Espíritu Santo, y otra de las gracias *gratis dadas*.

De la primera afirma que no puede estar sin la gracia, y al contrario de la segunda (2). Si bien se conside-

(1) Suárez, *de Relig.*, tr. 4, l. 2, c. xi.

(2) *De inquisitione pacis*, l. 5, p. 2, c. iv.

ra, esta doctrina tenemos que admitirla todos, porque viene á reducirse á reconocer de una parte la contemplación propiamente dicha, y de otra las visiones y revelaciones.

Aquí el equívoco está, en llamar también contemplación á los actos distintos que dice el P. Scaramelli, ó sean las visiones y revelaciones. Nadie puede negar que éstas á veces las concede el Señor al pecador, elevándole hasta el éxtasis y el rapto; pero nadie dirá, si quiere hablar en todo rigor, que hay entonces verdadera contemplación, la cual, según Santo Tomás, empieza por el amor de Dios y en este amor se termina.

Y á propósito de esto, me parece de grande oportunidad fijar el carácter esencialísimo de la contemplación mística en cuanto se distingue de las visiones y revelaciones. En lugar de llamar á la primera clase de gracias místicas, contemplación de actos confusos, y á la segunda clase, contemplación de actos distintos; nada me parece tan exacto como decir que la primera es el ejercicio de las virtudes, principalmente de las teologales, esmaltadas y hermoseadas con la luz y esplendores de los dones del Espíritu Santo en alto grado; al paso que las visiones, revelaciones y hablas sobrenaturales hay que incluirlas en la categoría de los dones proféticos.

Así, pues, la contemplación única, compatible con el estado de pecado mortal, no merece el nombre de tal sino por analogía, esto es, por la semejanza que hay entre la luz de los dones y la luz profética. ¿Quién duda que así como la influencia de la verdadera contemplación, sobre todo cuando llega á los últimos grados, puede trascender al bien de los prójimos; la luz profética es capaz de influir en la conversión de quien la reciba,

produciendo en él gustos, regalos y ternuras para que se ablande y reconozca? Aquí tendríamos, dice el sabio P. Honorato de Santa María (1), una conversión extraordinaria al modo de la de San Pablo, que en un momento fué transformado con luz milagrosa, de gran perseguidor de Cristo en fervoroso apóstol; pero nunca habría compatibilidad entre el pecado mortal y la contemplación de amor.

Resulta, pues, inadmisible la doctrina de que la contemplación propiamente mística es compatible con el pecado mortal; y lo sería más aún, si con eso se diese á entender que el pecador no deja de serlo con el acto de la contemplación que á veces se obre en virtud de las gracias *gratis dadas*.

Si queremos ahora formarnos idea de cómo ésta se obra, fijémonos en que Dios, á la vez que es infinitamente misericordioso, es omnipotente, y así puede infundir cuando quiera en un pecador, no sólo una gracia actual ó cualquiera virtud extraordinaria compatible con el pecado, sino también el mismo acto propio de esa energía, bien que, para que éste sea propio del alma, haya que dejar á salvo, principalmente en el orden intelectual, la vitalidad del mismo, y para que resulte mérito, quede intacta la libertad, que es su esencial condición.

Esto supuesto, y sin penetrar en el intrincado laberinto de opiniones que han inventado los escolásticos para salvar grandes escollos (2), no creemos aventurado

---

(1) *Tradition des Pères*, p. 3, dissert. 7, prop. 19.

(2) Será conveniente leer sobre esto la obra *Teología mística*, del Ilustrísimo Sr. Fernández Concha, cap. v, ed. Barcelona, 1889

seguir al P. Suárez (1), que da por doctrina segura con otros muchos teólogos y filósofos, que Dios puede infundir un acto de intelección, cuya excelencia sea compatible con el estado del alma que la reciba, pero no incompatible con este mismo estado.

No se olvide que se trata de un acto que, por más que sea infuso, al fin ha de ser vital, esto es, propio de la misma alma, aunque sacado por Dios de su potencia obedencial, y por consiguente, que en este sentido nazca de lo íntimo de su ser, pues de lo contrario no habría inmanencia que es la esencia de la vitalidad.

Y á esto no obsta el que lo infunda Dios, pues que tan pronto como se verifica esa íntima comunicación, Dios, dueño de la esencia de su criatura, le trasfunde en ésta como si de ella hubiera nacido.

Reconozco haber misterio en esta doctrina, pero en nada afecta á nuestro asunto; y así no habrá inconveniente en afirmar que, una vez infundido tal acto, que puede ser el mismo de contemplación que antes decíamos procedente de una gracia *gratis dada*, ó simplemente de una gracia actual; ilumine el alma del pecador y la mueva y arrebate poderosamente á entender cuánto la importa arrepentirse del pecado mortal.

Tal conocimiento será contemplación, cuan sublime se la quiera suponer; pero no llegará á ser contemplación amorosa, mientras no desaparezca del alma el negro pecado, cuyo fondo impide esencialmente todo acto de caridad, la cual tiene que ir siempre, más ó menos, incluída en toda contemplación mística.

Ahora bien; supuesto ese acto infundido por Dios so-

(1) *De Oratione*, lib. II, præsertim, cap. XIX.

brenatural y extraordinariamente en el pecador, y que viene á ser en grado eminente una sublime gracia actual, ó por lo menos va acompañado de ella, no cuesta trabajo entender cuán fácil será que el pecado se aborrezca inmediatamente por medio de una perfecta contrición ó por amor intenso perfectísimo de Dios.

Este último acto tan excelente, no tienen dificultad algunos respetables y sabios autores, á quienes he consultado, en llamarle contemplación mística propiamente dicha; y se fundan en que, así como un pecador puede hacer acto de caridad perfecta, y una vez hecho, queda justificado por la gracia habitual que se le infunde; del mismo modo puede hacer un acto estrictamente místico, en pos del cual viene la gracia.

Para conocer convenientemente esta solución, habría que poner en claro lo que han enseñado los Escolásticos sobre estos puntos: en qué sentido se dice que la justificación del pecador se verifica instantánea y no sucesivamente; y cuando el adulto se justifica por la contrición perfecta, en qué sentido y cómo la contrición es anterior á la infusión de la gracia. Confieso que para presentar en claro este arduo asunto, sería precisa larga excursión por el campo de la sagrada Teología, más de lo que esperará encontrar aquí la generalidad de los lectores. Me contentaré, pues, con indicar brevemente que *de algún modo,* bien que no por razón *del tiempo,* la contrición ha de ser antes que la infusión de la gracia (1).

Aplíquese esta doctrina á nuestro caso, y se verá

(1) P. Villada, *Comment. Theologic. de effectibus formalibus gratiæ habituatis*, pág. 56.

cómo la infusión del acto extraordinario que arriba se ha supuesto, y que precede á la infusión de la gracia, por milagrosa que sea, no exige de suyo que ya esta misma gracia exista en el alma. Y así se comprende cómo permanece en su vigor aquel axioma escolástico de que siempre que una forma se recibe en un sujeto, no se recibe de otro modo que al modo del recipiente. ¿Suponemos que este sujeto se halla en gracia? Pues ese don-acto tendrá que guardar proporción con aquel estado. En el caso de ser pecador, el acto infundido podrá ser medio, como lo es la contrición para alcanzar la gracia; pero ésta no se obtendrá, sino con posterioridad á dicho acto.

Esta *posterioridad* no será *de tiempo*, sino de *naturaleza*; pero tal distinción, que al parecer no satisface al vulgo, satisface á los Escolásticos; y basta para que se diga con toda verdad que el pecado mortal, aunque compatible con la contemplación producida en virtud de gracia *gratis dada*, no lo es con la propiamente mística, debida á los dones del Espíritu Santo.

No omitiré tampoco la especie que ha podido deslumbrar á algunos en este punto, cuando se oye decir que la contemplación es gracia gratuita. Fácil es que esta expresión se tome en el mismo sentido de gracia *gratis dada*, y sin embargo difieren esencialmente. Ser gratuita significa que la contemplación mística propiamente dicha, no se puede merecer al menos de *condigno*, y en esto convienen todos; ser gracia *gratis dada* significa que pertenece á la categoría de las que por su naturaleza se ordenan á la santificación de los demás.

. . . . . .

Escrito lo que precede, he podido convencerme ple-

namente del sentir de la gran Doctora acerca de punto tan interesante.

He aquí las razones en que se funda esta plena convicción.

§ II

IMPORTANCIA DEL CÓDICE DEL «CAMINO DE PERFECCIÓN», DE SANTA TERESA DE JESÚS, TAL COMO SE CONSERVA Y VENERA EN EL ESCORIAL

El trabajo más excelente de todos cuantos pueden llevarse á cabo en favor de la Mística verdadera, acaso sea el de hacer que se conozcan los admirables autógrafos de la gran Doctora mística; porque hoy se cuestiona de ciertos puntos fundamentales de esa eminente ciencia, sobre los cuales precisamente arrojó vivísima luz tan refulgente astro, y sin embargo de haberse publicado tantas ediciones de los escritos de la Santa, todavía no sabemos con seguridad cómo ella pensaba acerca de algunos muy principales.

Esta inseguridad ha llegado á producir en varios autores el tristísimo efecto de insinuar, ya que no de afirmar enteramente, que tan egregia maestra se contradijo, y de no respetar su autoridad en tanto grado como lo ha sido siempre entre los católicos, por no decir también entre los protestantes é incrédulos.

Para remediar este mal, nada tan eficaz como publicar ediciones fotolitográficas de los escritos de la Santa, y esto felizmente ya se ha hecho por doctos varones, sacando á luz en esa forma la *Autobiografía*, el *Castillo*

interior, las *Fundaciones*, el *Modo de visitar los Conventos*, las *Exclamaciones*, el *Camino de perfección*, y otros varios escritos.

Sobre este último me atrevo á decir que la necesidad de llevar á cabo una empresa de tanta gloria de Dios y de la incomparable Doctora mística, era más apremiante, no sólo por los graves asuntos que en él se tratan, sino también porque, de una parte las ediciones ordinarias que hasta hace poco se habían publicado, reproducían el original que custodia la respetable Comunidad de las Religiosas Carmelitas de Valladolid, prescindiendo por completo, ó casi por completo, del original primitivo que del mismo precioso y venerando libro se custodia en el camarín de las reliquias de El Escorial desde el tiempo del gran rey Felipe II; y por otra parte hay grandes variantes entre ambos originales, y por cierto de excepcional importancia algunas, como se verá desde luego, alegando no más que una sola prueba, que es la que ha puesto ahora la pluma en mi mano para este apéndice.

Sabido es que apenas ha habido quien sostuviera que la verdadera y propiamente dicha contemplación mística es compatible con el pecado mortal.

Contra esta doctrina, á decir verdad, no había más que un argumento poderoso: la autoridad de Santa Teresa de Jesús.

He aquí sus palabras, según se han ido repitiendo de una edición en otra, sacadas del *Camino de perfección*,

conforme al original que poseen las Religiosas Carmelitas de Valladolid:

«Quiero, pues, decir que algunas veces querrá Dios á personas que están en mal estado acerles tan gran favor, para sacarlas por este medio de las manos á el demonio... Tornando á lo que decia, ay almas que entiende Dios que por este medio las puede granjear para sí; ya que las ve del todo perdidas quiere su Majestad que no quede por él, y aunque estan en mal estado y faltas de virtudes, dale gustos y rregalos y ternura que la comienza á mover los deseos, y aun pónela en contemplación algunas veces, pocas y dura poco, y esto como digo ace, porque las prueba si con aquel favor se querrán disponer á gozarle muchas veces; mas si no se disponen, perdonen sí, perdónanos vos, Señor, por mijor decir, que arto mal es que os lleguéis vos á un alma de esta suerte...» (1).

Ante esta autoridad tan terminante al parecer, los doctores más conspicuos de entre los mismos escritores carmelitas, continuaron profesando la doctrina tradicional, como el P. Honorato de Santa María; y lo mismo hicieron el Emmo. Cardenal Brancati de Lauria, y últimamente el P. Meynard, O. P.

La dificultad consistía en explicar las palabras de la gran Maestra; porque cuantas interpretaciones se daban, parecían como ideadas, no para exponer el texto según el sentir de la escritora, sino para ajustarle á todo trance á la doctrina que previamente se había elegido como única verdadera.

---

(1) Así el *Códice Valisoletano*, á la letra, en el cap. XVIII.

En este conflicto, la gran Doctora viene ella misma á dar interpretación auténtica de su modo de pensar, y lo hace en el *Códice Escurialense* con una claridad que pasma.

He aquí sus palabras: «Acaece muchas veces que el Señor pone un alma muy rruin, entiéndese no estando en pecado mortal entonces, á mi parecer, porque una visión, aunque sea muy buena, primitirá el Señor que la vea uno estando en mal estado para tornarle á sí; mas ponerle en contemplación, no lo puedo creer; porque en aquella unión divina á donde el Señor se rregala con el alma y el alma con él, no lleva camino; alma sucia, deleytarse con ella la limpieza de los cielos y el rregalo de los ángeles, rregalarse con cosa que no sea suya» (1).

Ya hubo quien pensara que con el pecado mortal, no podía ser compatible otra contemplación que la producida en virtud de alguna gracia *gratis dada*, es decir, alguna visión ó revelación, y que en este sentido debió la Santa sostener su doctrina precedente, tal como está contenida en el *Códice Valisoletano;* pero la verdad es que se necesitaban las sentencias de ella misma para probar que tal interpretación no era violenta, y como hecha de encargo para eludir la dificultad.

Pero aparece el original Escurialense, y todo queda en su punto.

Es preciso tener en cuenta: primero, que Santa Teresa, en el *Códice Valisoletano*, no echó por tierra lo que de primera intención había escrito antes en el *Códice Escurialense;* segundo, que por lo mismo, su último Escrito en

(1) *Códice del Escorial*, cap. xxv.

este asunto no puede considerarse como la definitiva y única declaración de su pensamiento, sino la expresión de lo que entonces principalmente la preocupaba, al dirigirse, como se dirigía, á todas las fundaciones de la Orden, así como antes, en el primero, se había dirigido, según ella misma dijo, á sus hijas del convento de San José, de Avila, á cuya instancia se determinó á escribir *El camino de perfección*. Así es que, para acomodarse en ambas ocasiones á sus diferentes intentos, en la última cambió el orden de sus conceptos, sin que se pueda decir que alteró substancialmente ninguno.

Y en esta transposición de conceptos, ¿qué cosa más fácil que haberse olvidado de estampar todos los que la ocurrieron la primera vez que escribió ese precioso libro, cuando la reflexión apenas tenía lugar en su mente; cuando en cambio la inspiración y la espontaneidad, tan propia de su grandeza de alma y de su carácter, se desbordaban de su pluma; cuando acaso no tenía al lado censores que la importunasen y molestasen, como andando el tiempo sucedió con frecuencia?

Así y todo, tendríamos que resignarnos á creer que la Santa al fin había retractado lo que espontáneamente y con admirable candor había escrito antes, si se hubiese escapado últimamente de su pluma una sola frase que aparentemente siquiera equivaliese á retractación.

Mas por mucho que se estudie el último códice, nada se encuentra en él que á eso se parezca. Ni es capaz de hacer gran fuerza para pensar en contra, el que la mística Doctora diga que á una persona tan ruin y que se halle en mal estado alguna vez, pocas y por poco tiempo, puede el Señor darla contemplación.

Porque lo que no explicó al fin, lo había explicado an-

tes. Una de dos: ó ese mal estado es el de pecado mortal, y entonces Dios dará contemplación, esto es, visión ó revelación, la cual, por muchísimos autores, ha sido llamada contemplación á secas, como es sabido de todos los que conocen el lenguaje místico; ó se trata de contemplación mística propia, cuya esencia son los actos de fe y de caridad, y entonces la ruindad de esa misma persona y su mal estado no consistirán más que en su flaqueza y manchas de pecados veniales deliberados y tibieza, todo lo cual es ciertamente compatible con la contemplación mística, según todos los doctores católicos y la razón teológica.

Que, así como las rectificaciones formales no se suponen, sino que han de ser manifiestas, así las declaraciones estampadas ya en un Escrito, han de suponerse en adelante para todo cuanto después se refiera al mismo asunto, como prescriben las reglas de crítica.

Una consecuencia se deriva de cuanto se ha indicado anteriormente; es á saber: la importancia que el *Códice Escurialense del Camino de perfección* tiene para cuantos deseen conocer el pensamiento espontáneo de Santa Teresa de Jesús, sobre ciertos puntos difíciles de la Teología mística.

Por la misma razón, no puedo ponderar bastante el acierto con que D. Vicente de la Fuente, en lugar de seguir á todos cuantos le habían precedido, tomando por base de la edición del *Camino de perfección, el Códice Valisoletano,* hizo reproducir en la suya, de Rivadeneira, el *Códice Escurialense.*

Conforme á este precioso ejemplo, el Sr. Herrero Bayona, dignidad de tesorero de la metropolitana de Valladolid, y entusiasta teresiano, como el Sr. La Fuen-

te, para su fotolitografía del *Camino de Perfección*, se sirvió del *Códice Escurialense*, si bien tomó el excelente acuerdo de estampar frente á la fotolitografía del *Códice del Escorial*, la edición íntegra de ambos códices, á dos columnas pareadas, á fin de que resalten y se puedan conocer mejor las variantes de uno y otro.

Quiera el Señor que sea del todo conocida la edición fotolitográfica de libro tan precioso, para gloria de Dios y de nuestra gloriosa é incomparable Doctora mística.

CAPITULO IV

Puntos cardinales de la Orientación.

Puestos en seguro los principios sustentados en los capítulos anteriores, cumple ahora fijar bien los puntos cardinales de la discusión, sin olvidarnos de dos cosas: primera, que en ese campo de la Mística es hoy de moda que pretendan entrar los que no creen, y entrar como en un vasto museo, donde se forjan la ilusión de que allí se les han de revelar todos los misterios, si algunos hubiese, como sujetos que deben estar á su investigación científica; segunda, que en él no entran muchos creyentes que debieran entrar, y si algunos católicos entran con grande aliento y entusiasmo, no faltan de entre ellos quienes, ya por apocamiento, ya porque se figuran que es preciso, si han de ser escuchados, armonizar con todos en el concierto de las modernas tendencias, al penetrar dejan á un lado sus rancias doctrinas, y muy serenos pónense con anchura de corazón á discutir de misticismo, como si se tratara del origen natural de las ideas y de las sensaciones; y hasta son ellos mismos los que se adelantan á prometer con *generoso* arranque que no hayan miedo los otros que no creen, por ventura, ni en Dios; que en todas esas investigacio-

nes de la alta ciencia sobre misticismo, no hace falta para nada tener en cuenta á la Religión, ni á Dios siquiera; que hay ancha base sobre la cual puedan estar muy unidos ateos, apóstatas, católicos y hasta sabios procedentes del santuario y del estado religioso.

Seguro estoy de que las líneas anteriores parecerán demasiado severas á no pocos, aun de los mismos que no merecen tal censura. No escribo para ellos. Los que puedan aprovecharse, basta que se fijen en el espectáculo que dan muchos católicos dentro de los Congresos internacionales de Psicología, y sobre todo en el último celebrado en Ginebra. Orientémonos, pues, ante todo.

§ I

EL PRIMER PUNTO CARDINAL DE LA ORIENTACIÓN

Este ha de ser que todo cuanto pertenece al orden místico, es por su naturaleza del dominio de la Religión. Es lo menos que puede exigirse de quien haya de alcanzar conocimiento exacto de la Mística, que no la habrá, que no puede haberla pura y ortodoxa, fuera de la única Religión, la católica.

Lo más perfecto y delicado del árbol, es su fruto sazonado. Lo más perfecto y delicado de la Religión, en el orden práctico, por las virtudes que lleva consigo, es la Mística. ¿Cómo es posible el fruto regalado en un árbol sin raíces? ¿Cómo es, pues, ni aun posible la Mística en un alma sin religión, sin fe católica, sin caridad verdadera?

Dirán muchos cuanto quieran, de Budha, de Platón, de Plotino y de cualesquiera otros; no habiendo pertenecido, en alma por lo menos, á la Religión verdadera, no tenían raíces para que en ellos se arraigase la hermosa planta de la Mística, ni siquiera la virtud de la fe, única salvadora.

Sobre esto es muy digno de notarse lo que dice el Emmo. Card. Bona: «Muchas cosas, en verdad, leemos de los Platónicos, las cuales, á primera vista, parece que nos persuaden de que no carecieron enteramente de la teología mística. Eunapio escribe en la vida de Jámblico que á veces se elevaba diez codos sobre la tierra; Porfirio, en la vida de Plotino, escribe maravillas de su contemplación; Proclo, en los libros de *theología Platonis*, y el mismo Plotino enseñan á cada paso muchas cosas del éxtasis y de la abstracción de las cosas sensibles, que no son contrarias á nuestra sabiduría (cristiana); y el autor de *divina Sapientia secundum Aegiptios* (l. I, c. IV) dice de sí mismo que muchas veces contemplando, desamparado el cuerpo, le parecía gozar del sumo bien con placer increíble. Pero, como observa Taulero (1), cualesquiera que fueran las cosas que hicieron ó dijeron, es cierto que nunca traspasaron los límites de lo natural. Grandes y sutilísimos ingenios como eran, de tal suerte pudieron disipar los fantasmas, que las especies inteligibles así abstraídas, apenas representarían sus objetos con alguna sombra tenue de la sensibilidad. Cómo suceda esto, á la verdad, es cosa muy obscura. Fromond Libert (*Philosph. christian., de Anima*, l. IV, c. IV, art. 6, 7 y sigs.) piensa que esto se

(1) Serm. 2, de S. Joann. Baptista.

verifica merced á cierta luz interior, de la cual otros han disertado con mucha obscuridad... Por lo que toca á los platónicos posteriores, es muy cierto lo que escribe San Agustín, que estuvieron depravados con la curiosidad de la magia» (1). Y unos y otros, si conocieron á Dios, *no le glorificaron como á Dios, sino que se desvanecieron en sus pensamientos.*

Más diremos: los actos místicos no sólo son religiosos, sino también exclusivamente religiosos. Me explicaré: no hemos de contentarnos con afirmar que son del orden religioso, sino que hay que añadir que no pertenecen, ni poco ni mucho, al orden psicológico. Antes bastaba decir lo primero, y con eso ya todos entendían que siendo los actos místicos religiosos, mal podían ser psicológicos. Los actos místicos no pueden ser á la vez psicológico-religiosos. O una cosa ú otra; las dos son entre sí incompatibles y contrarias. Por lo que tengan de religiosos, serán sobrenaturales; por lo que pudieran tener de psicológicos, habían de ser naturales. Esto no es posible. Lo que sé es que, aun dentro del orden natural, no hay especies equívocas; ¿cómo, pues, las habrá pertenecientes juntamente á los dos órdenes, natural y sobrenatural? ¿Quién se atrevió á decir hasta ahora que los actos sobrenaturales de fe y de caridad no dejaban por eso de ser psicológicos? ¿Cómo, pues, van á serlo los que pertenecen á la quinta esencia del sobrenaturalismo?

Digo mal; hay quienes así lo proclaman, pero son los que confunden ambos órdenes y no ven barrera posible que los separe. Pero consentir en ello los católicos,

(1) *Via compendii ad Deum*, c. III, n. 4.

creemos que sería sentar una premisa, de donde viniera la malhadada consecuencia de que la Mística no pertenece, al menos exclusivamente, al orden religioso.

Ni vale tampoco objetar que, como quiera que sea, al fin los actos místicos, allá en las potencias del alma han de ejecutarse, y que eso basta para que puedan llamarse psicológicos, y ser tenidos, en parte, del dominio de la psicología.

Si esa razón valiera, contesten si les place, los que así opinan: ¿qué pensar, qué discurrir, qué amor habría que no perteneciera al dominio de la psicología, y que, por lo mismo, no fuera psicológico? Hasta en la gloria, que, según la doctrina ortodoxa, se alcanza entendiendo y amando, tendríamos una psicología verdadera, y sus actos serían propiamente psicológicos. ¿No les parece á nuestros contendientes que esa doctrina sería fundamento bastante lógico para temer que el día menos pensado se publicara alguna filosofía con este título: «Psicología celeste?»

Según van las cosas, tentado estoy á creer que, los mismos que piensan del todo como nosotros, tendrán por impertinentes estos reparos y minucias, y juzgarán que así se espanta á los que de otro modo vendrían al campo de la verdad católica.

Va enseñando hace tiempo la experiencia que, pensando así, no reparamos en meros escrúpulos. Consentir en llamar á los actos místicos psicológico-religiosos, es tener por buena la doctrina de que hay una psicología mística. Y si es lícito consentir en todo ese hallazgo peregrino, no sé con qué derecho vamos á arrancar de sus manos al psicólogo, aunque sea incrédulo y ateo, el depósito sagrado y venerando de la Mística. Que si hay

quien le reproche, contestará con inflexible lógica: «Sabed que eso que llamáis místicas operaciones yo no las estudio como sagradas y religiosas; yo las sujeto á mi examen como fenómenos psicológicos. *Suum cuique.* ¿Hasta cuándo habéis de ser inconsecuentes? Y contentaos con que no llegue un día en que os neguemos competencia para terciar en este debate, al menos para vengarnos de vuestra intolerancia por haber ejercido en tantos siglos el monopolio de examinar esos misterios en el recinto cerrado de vuestras iglesias. Dominio nuestro es ese, según vuestra confesión, tanto como vuestro. Dejadnos paso á la investigación psicológica.»

Derrotados así en toda la línea con sus mismas armas los que, cayéndose á pedazos de condescendientes, habían cedido en que á los actos místicos se les llamara fenómenos psicológico-religiosos, se retiran cariacontecidos, murmurando: «Al fin nada perdemos; que por algo esas operaciones se ejecutan en el santuario del alma; y por eso, dislate sería no admitir una psicología mística.»

«¡Con que dislate, vuelve á gritar aquella voz antigua del rancio vocabulario! ¿De cuándo acá las ciencias se especifican por las facultades del alma, cuya energía en ellas se ejercita? ¿Qué nuevo criterio es ese que diversifica las ciencias por su objeto material? ¿No decían, y siguen todavía diciendo los verdaderos maestros y doctores de la Escolástica, que tan altas funciones deben reservarse para el objeto formal de cada una de ellas?

Ceder en que á la Mística se la tenga por Psicología, sólo porque las facultades del alma toman activa parte en ella, ó porque se piensa en Dios; es abrir la puerta

para que no haya pensar, ni entender, ni amar, que no sea psicología. Es venir á dar en la locura de que no hay más que una ciencia: la psicología. Psicología, por supuesto, sin alma, como la pregonan muchos de los psicólogos flamantes de nuevo cuño, para quienes lo único real es el puro subjetivismo de la conciencia, sin excluir lo absoluto y trascendente que, de ser algo, no lo será más que allá en los repliegues de la subconciencia, especie de submarino invulnerable, que es refugio á donde van en último término á reponerse de las derrotas de la ciencia los modernistas más avanzados.

Y ahora, para que se vea que cuanto se acaba de indicar no es vaga ilusión que carece de fundamento, se nos presenta un ejemplar vivo, que podrá abrirnos los ojos, en el mismo Congreso psicológico de Ginebra.

Sabido es que allí acudieron los psicólogos modernistas Leuba y Dubois, de la escuela anticatólica.

El Dr. Leuba negó allí el orden sobrenatural y la existencia de todo ser trascendente y absoluto. Primero, presentó á la Religión como función meramente biológica ó como mera manifestación de la vida, como una parte de la lucha por la vida, como uno de los medios descubiertos para vivir mejor y en más abundancia, como un método de vida.

Segundo. Dijo que la psicología tiene derecho á tratar de los fenómenos místicos, puesto que estos, por complicados que sean, son sentimientos, pensamientos, acciones psíquicas ó psicológicas. Impugnó la tendencia teológica, según la cual, decía, el problema religioso se halla divorciado de la ciencia, y está como en departamento cerrado, en un como estado de secuestro.

Mr. Dubois fué más allá que Leuba en hacer profesión de incrédulo: se declaró monista.

Parece que estas notas de impiedad deberían haber excitado á defender con grande ardor la causa católica á los congresistas ortodoxos que allí acudieron, y que se dedican con entusiasmo al estudio de la Mística. Tales fueron, entre otros, Mr. Jul. Pacheu; pero, ¿qué sucedió?

Este ilustrado sacerdote disertó acerca del progreso de los estudios místicos desde el Congreso de 1900, y llegó hasta tal punto su generosidad, que consintió en prescindir, para el estudio de los fenómenos místicos, de si existe ó no Dios, la Causa primera de todo; y añadió «que el organismo psicológico puede ser comparado á un instrumento de música, que, tocado por manos más ó menos diestras, responde al influjo de un agente natural ó sobrenatural; pero que, de una manera ó de otra, él vibrará siempre, según su naturaleza propia».

¿Nos llama la atención que el Dr. Pacheu no tuviera que oponer más que lo dicho sobre este punto, á lo que había disertado Leuba? Pues no hay por qué extrañarse.

Algunos años hacía que ese mismo congresista había disertado y publicado unas conferencias, que intituló: *Introducción á la Psicología de los místicos*. Y hace poco acaba de publicar su *Psicología de los místicos*.

Aun prescindiendo de varios conceptos manifestados en la primera de esas obras, basta tener en cuenta que, según él, hay una psicología de los místicos; y así no es de extrañar que condescendiera con Leuba y otros, en que ellos también eran capaces de examinar la Mística.

Por lo que toca al reverendo P. Munnynck, de la insigne Orden de Predicadores, también tomó parte en dicho Congreso; y, sin embargo, no tuvo por conveniente decir algo de su parte sobre el punto mencionado.

Verdad es que también este Religioso había antes publicado alguna doctrina que no le favorecía mucho al efecto, antes le podía quitar la libertad para ello. Sobre este respetable escritor, nada se dirá por ahora, pues merece párrafo aparte.

Lo que no hicieron estos sacerdotes, lo hizo Lutoslawski, de Cracovia, convertido del protestantismo, el cual, con grande elocuencia, contestó que no es posible prescindir de la Religión para poder tratar convenientemente de los fenómenos religiosos, y, sobre todo, de los místicos. Hacerlo así, añadió, equivaldría á decir que, tratándose de fenómenos biológicos, hay que prescindir de la vida.

En efecto, tan esencial como es á la Biología la misma vida, es esencial la Religión sobrenatural á la Mística.

Obsérvese aquí de paso cómo ciertos gérmenes, que á primera vista parecen tan indiferentes, que si alguno se fija en ellos merecerá de no pocos el dictado, por lo menos, de impertinente; después, llegada su oportunidad, suelen producir frutos amargos de consideración, capaces de enseñar lo que antes no se había acertado á conocer.

§ II

SEGUNDO PUNTO CARDINAL DE LA ORIENTACIÓN

Se ve claramente, por lo expuesto en el párrafo anterior, que cuantos no quieren penetrar en el círculo, como ellos dicen, de lo sobrenatural (1), podrán estudiar mucho psicologismo, y hasta con un criticismo delicado y paciente, que se atraerá las miradas y excitará la admiración de otros racionalistas; pero de Mística poco estudiarán, como es de creer que habrá sucedido también á Mr. Delacroix, profesor de Cahen, en sus *Estudios psicológicos sobre Misticismo* (2).

Para sacar alguna ventaja de tales disquisiciones, después de colocarnos dentro del orden sobrenatural, es preciso tomar allí de nuevo posiciones convenientes, merced á las cuales conoceremos el deseado punto cardinal que nos oriente en definitiva para proseguir nuestro estudio.

La razón es clara: la Mística no pertenece de cualquier modo al orden sobrenatural, sino que es lo sobrenatural extraordinario en el orden de la santificación de quien la recibe.

Para entender bien lo que esto significa, preciso es entrar, cuanto sea posible á nuestro pobre entendi-

---

(1) Tal es el lenguaje de Rousselot en su obra no poco pretenciosa *Les Mystiques Spagnols*. Con tal criterio, cualquiera podrá figurarse qué meollo de Mística lograría este escritor sorprender en nuestros místicos.

(2) De este autor nos reservamos decir también algo á su tiempo.

miento, dentro de ese mismo orden, acudiendo á las nociones fundamentales que nos suministra la Escolástica, la cual, si bien reconoce misterio en el concepto de lo sobrenatural, todavía logra dilucidarle admirablemente, en cuanto es base y fundamento de la sagrada Teología.

Elevados como estamos por Jesucristo nuestro Señor al orden sobrenatural, lo primero que hace falta, para orientarnos acerca de este divino estado, es fijarnos en el fin que le es propio, y que consiste en ver á Dios cara á cara, tal como Él es.

He ahí el fundamento de todo el orden sobrenatural, en cuanto según el plan divino podemos participar de él.

Resulta, pues, que todo lo que en esta vida Dios nos concede de sus divinos carismas, es propiamente sobrenatural, si en su misma naturaleza, y por su intrínseca y esencial perfección, se ordena á que quien lo posee se una al mismo Dios inmediatamente en la gloria.

Ahora bien, los actos saludables, con cuyo ejercicio merecemos en esta vida aquella intuición gloriosa de la Divinidad, tienen, es verdad, que guardar proporción con ella, y por lo mismo habrán de ser también sobrenaturales para que la merezcamos; pero la sobrenaturalidad de estos actos puede ser y es de distinta naturaleza en unos que en otros.

Hay unos, cuyos objetos pueden serlo á la vez no sólo de esos actos sobrenaturales, sino también de actos puramente naturales; de tal suerte, que la sobrenaturalidad de aquéllos no depende, según muchos teólogos, del objeto, sino del principio eficaz, esto es, de la gracia actual que los eleva al orden divino.

En cambio, hay también en esta vida otros actos que son sobrenaturales no sólo por razón de la gracia actual, sino también por razón del objeto formalmente considerado, en el cual se terminan. Para explicar esta diversidad, no todos emplean el mismo lenguaje, y acaso no todos lo empleen exacto conforme á la Tradición.

El Emmo. Cardenal Billot, por ejemplo, sostiene que los actos ordinarios de las virtudes infusas, verbigracia, de la fe divina, son sobrenaturales, como no podían menos de serlo, para que guarden proporción con el fin último sobrenatural del cristiano; pero añade que no lo son *en cuanto á la substancia*, y sí sólo *en cuanto al modo*. Así juzga el ilustrado teólogo que puede defender mejor la doctrina de que el objeto de la fe divina no influye por su naturaleza, si se prescinde de la gracia, en la sobrenaturalidad de ese mismo acto de fe; y que, por lo mismo el objeto de esta virtud pueden conocerle y le conocen naturalmente muchos herejes é infieles (1).

La generalidad de los teólogos, aunque defiendan, como pueden muy bien defenderse estas últimas conclusiones, lejos de afirmar que los actos de las virtudes infusas son sobrenaturales sólo *en cuanto al modo* y no *en cuanto á la substancia*, sostienen que esos actos son intrínsecamente sobrenaturales en cuanto á la substancia.

Aparte de esto, hay que convenir en que el acto de asentimiento con que rendimos nuestro juicio á las verdades reveladas, absolutamente considerado, es indiferente para que pueda ser natural ó sobrenatural, mientras no llegue á desaparecer esa indiferencia por la

(1) Emmo. Billot, *de Virtutibus infusis*, pág. 72 y sigs.

nueva formalidad que en concreto le contraiga á la perfección esencial que le convenga. Si la naturaleza es tan sólo la modalidad que le determina, será natural. Y si le determinan principios de orden superior á la naturaleza, será sobrenatural y revestirá una perfección tal, que se ordene á la vida eterna.

Por el contrario, puede haber y hay actos de fe, cuyo objeto sólo se alcanza cuando las potencias son intrínsecamente elevadas por los dones del Espíritu Santo.

La divergencia dentro de la ortodoxia no consiste en que unos abracen esa doctrina, y otros no; la abrazan todos nuestros doctores. Sólo discrepan en que algunos pocos llaman á los actos de las virtudes infusas sobrenaturales sólo *en cuanto al modo*, y á los actos más excelentes de los Dones del Espíritn Santo, verbigracia, los místicos, sobrenaturales *en cuanto á la substancia* y *en cuanto al modo*. En cambio, el lenguaje de los demás escolásticos y místicos es llamar á los primeros, actos sobrenaturales *en cuanto á la substancia* y no *en cuanto al modo;* mientras que á los actos místicos llaman sobrenaturales *en cuanto á la substancia* y *en cuanto al modo*.

Estos últimos actos son tan intrínsecamente sobrenaturales, que no hay entendimiento humano ni angélico, ni cualquiera otro, por excelente que se suponga, que pueda ser elevado á tal altura con sus meras fuerzas naturales ú obrando de modo natural; sino que para ellos se necesita la energía divina de los dones del Espíritu Santo en cuanto á sus efectos extraordinarios y portentosos, por cuya virtud se terminen las potencias en un objeto esencialmente tan elevado sobre la razón humana, que jamás con su diligencia, por grande que sea la gracia actual, pueda subir á él.

En efecto; un mismo Dios es el que se ve en la gloria y el que aquí se cree con la fe divina; pero es esencialmente diverso el objeto de la gloria y el de la fe. En la gloria el objeto es Dios visto clarísimamente y poseído; en esta vida el objeto es Dios, conocido por el espejo y en el enigma de las criaturas. Aquel acto es intuitivo; éste es abstractivo.

Pues á proporción, se dice lo mismo de la diferencia entre la fe y los dones de sabiduría, de entendimiento y de ciencia; porque si el objeto de la fe es Dios, representado en una cosa creada, de la cual se abstraen las especies, según el procedimiento ordinario que se sigue en orden al conocimiento puramente natural; en el conocimiento alcanzado por virtud de los dones actuados en su última perfección, el objeto formal, como luego se ha de explicar, es Dios no en abstracto, sino experimentado y sentido, Dios visto no ciertamente con la claridad de la gloria, sino en cuanto es el término de una intuición imperfecta más ó menos propia.

De este conocimiento sobrenatural trata el doctor angélico muchas veces, ya cuando explica lo que es la noticia de los misterios ocultos de la divina sabiduría, aunque sea en virtud de las gracias, *gratis dadas* (1), ya principalmente cuando explica la naturaleza de los dones y el acto de la contemplación alcanzada en su virtud.

Y á propósito de este conocimiento, dice el santo Doctor una cosa que no se debe pasar en silencio: que cuando se conoce sobrenaturalmente, en cuanto á la

(1) 2-2.ª q. 171, a. 2, ad 3 um.

substancia, no se infunde don habitual, sino cierto auxilio transeunte ó pasajero.

Esto debe entenderse en dos sentidos:

1.° Cuando es en virtud de las gracias *grátis dadas* como la luz de profecía, eso se verifica en absoluto, porque la iluminación profética no se produce en virtud de algún hábito.

2.° Cuando se obra en virtud de los Dones del Espíritu Santo, claro está que el acto de contemplación se produce por medio de habito propiamente dicho; pero ese hábito no se infunde para que el contemplativo pueda actuarse en la contemplación siempre que quiera, sino cuando á Dios le place; y lo que es más de advertir, con la repetición de esos actos de contemplación, como son sobrenaturales del todo, y por lo mismo no se terminan sino en objetos que naturalmente no pueden alcanzarse, sino que ha de estar para ello elevada sobrenaturalmente la potencia; caso de producirse algún hábito, éste había de ser sobrenatural; lo cual es contra la doctrina unánime de las escuelas católicas, que afirman que los hábitos sobrenaturales ó infusos no se alcanzan sino infundiéndolos Dios inmediatamente.

Las consecuencias que de este principio se infieren son altamente fecundas para aclararnos el concepto de la contemplación mística, y para rechazar de raíz los errores del quietismo. Pero basta que nos fijemos en la diferencia que existe entre la repetición de los actos de pura fe que dan por resultado el hábito natural de la contemplación ordinaria, y entre la repetición de actos de mística contemplación que no producen hábito alguno.

Ahora, para evitar toda mala interpretación, y dejan-

do á salvo el fondo de la doctrina expuesta, compendiemos brevísimamente la terminología más corriente en las escuelas católicas, cualquiera que sea su procedencia.

Los actos de las virtudes infusas, aunque son siempre esencialmente sobrenaturales, pero no son tales en absoluto, es decir, bajo todos respectos; y de consiguiente, cualquiera que sea el sistema que se abrace, según antes se indicó, en el mismo objeto puede actuarse y se actúa muchas veces, verbigracia, la fe divina y la humana; y por esta causa no hay inconveniente en que repetidos esos mismos actos, de suyo intrínsecamente sobrenaturales, se engendre hábito natural, precisamente el que solemos llamar contemplación ordinaria, la cual arroja vivísima luz para conocer lo que por razones equivalentes debe suceder, á consecuencia del ejercicio de las demás virtudes infusas en que no está tan patente el hábito resultante.

No sucede esto cuando el acto es sobrenatural en cuanto á la substancia y en cuanto al modo.

Así es como se puede aclarar y ponderar la energía divina que el místico obtiene por los Dones del Espíritu Santo.

Conforme, pues, á este lenguaje tradicional, se ha de notar con diligencia que la modalidad sobrenatural que ahora se dice y es resultante de los Dones del Espíritu Santo, no es como las gracias puramente medicinales, que, si se llaman sobrenaturales, no lo son porque hagan intrínsecamente sobrenatural el acto que con ellas se produzca, puesto que le dejan tan natural en su esencia como si se hubiera producido con fuerzas puramente naturales; sino porque han venido en ayuda de la

potencia, que por sí sola, ó de ningún modo, ó sólo con dificultad hubiera podido ejecutarlo.

Lejos de eso, este modo sobrenatural, alcanzado por los Dones, aclara á maravilla la excelencia de la contemplación propiamente mística, y cuánto se levanta sobre el modo ordinario que tiene el hombre de obrar, aun en las cosas de la fe y de las virtudes infusas.

§ III

LO SOBRENATURAL EN CUANTO AL MODO

Es cosa indudable que la Mística, considerada como sobrenatural extraordinaria, lo es, ó por parte del hombre favorecido con ella, ó por parte de Dios en cuanto no esté incluída dentro de las vías ordinarias de su Providencia.

Para entender lo primero, ante todo hemos debido fijarnos en lo que se ha expuesto en el párrafo anterior; y que bien considerado nos enseñará que la Mística se levanta sobre el mismo conocimiento en lo que éste tiene de natural humano. Y tanto más me complazco en dejar esto consignado, cuanto que algunos apenas parece que aciertan á ponderar la Mística, sino cuando la comparan al conocer de los ángeles. Comparación es esta que no acierto á explicarme bien, porque si se quiere hablar del conocimiento angélico sobrenatural, se dice demasiado para que la contemplación mística del hombre pueda compararse á ese conocimiento. Y si se habla del natural, es mucho más la contemplación mística nuestra.

Otra cosa sería si al comparar la contemplación mística del hombre con el conocimiento angélico, en aquella no se considerara más que el modo sobrenatural ó procedimiento que las potencias humanas siguen en su actividad; porque así en las muy sublimes contemplaciones, y hasta en lo que toca á los grados inferiores, debe haber, ya que no igualdad, pero sí muy grande semejanza.

Para entender que no hay exageración en esto, recordemos lo dicho anteriormente, es á saber: que los actos de las virtudes infusas elevan al hombre al orden sobrenatural, y hasta serán meritorios estando en gracia; pero su obrar será de tal suerte acomodado al procedimiento que usa la naturaleza en su actividad, que nadie al exterior será capaz de conocer su fondo intrínseco sobrenatural.

Esta doctrina no es extraña en la teología católica. Todo acto sobrenatural presenta dos aspectos, según los cuales puede ser considerado: su íntima esencia y su como envoltura exterior ó procedimiento, conforme al cual se desenvuelve, y tal vez aparece exteriormente.

Cuando esa envoltura ó procedimiento, según el cual el acto se verifica, guarda proporción con el modo connatural que tiene el hombre de obrar, entonces el mismo acto pertenece al orden de la gracia ordinaria; pero cuando excede á ese modo connatural, pertenece á la gracia extraordinaria, no sólo en cuanto á la substancia, sino también en cuanto al modo. Podrá haber discrepancia después al pretender dar ulteriores explicaciones; pero esta doctrina todos la admiten y tienen que admitirla, y es como una de las bases fundamentales del orden moral; y con frecuencia autores procedentes

de escuelas distintas la proclaman, fundándose en Santo Tomás de Aquino.

Oigamos á Mr. Saudreau (1), cuyas palabras se alegan ahora con preferencia, por si después no estamos de acuerdo: «En el segundo, esto es, cuando influyen los dones del Espíritu Santo, dice, el alma procede de una manera sobrehumana, como enseña Santo Tomás, en cuanto sigue el impulso directo del Espíritu Santo».

Los dones se distinguen de las virtudes, en que las virtudes perfeccionan al hombre para que ejecute sus actos al modo humano; pero los dones le ayudan para que obre de un modo sobrehumano: «*Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum*» (Sent. III, dist. 34, q. 1, a. 1).

Supongamos, pues, ahora que, cuando el hombre obra al modo humano y en la esfera de las virtudes, se halla constituído dentro de la Providencia sobrenatural ordinaria de la divina gracia; y que al obrar por medio de los dones bajo la moción especial del Espíritu Santo, y, por consiguiente, de un modo sobrehumano, se halla constituído dentro de la Providencia sobrenatural extraordinaria de la divina gracia. ¿Habría cosa más en armonía con la doctrina escolástica y las tradiciones de los escritores católicos?

Ahora bien; puesto que, al obrar el hombre de ese modo sobrehumano bajo la influencia de los dones de Sabiduría y de Entendimiento, es propiamente místico, ¿sería aventurado decir, según eso, que la Mística exce-

(1) *Les Dégrès de la Vie spirituell*, tom. II, c. 2, § I.

de al modo connatural de obrar el hombre, siempre que la consideremos en su misma naturaleza, y prescindiendo de si Dios ha decretado comunicarla á muchos, á pocos ó á todos?

Porque es también doctrina comúnmente recibida entre los Doctores, que todas las virtudes, sin excluir la fe y la caridad, si se atiende no más que á su naturaleza, dejan al hombre dentro de su modo connatural de actividad. ¿Ó vamos á creer que al hombre, por ser cristiano y estar en gracia, le es connatural, mientras le dure la fe y sea justo, vivir extático ó á manera de los ángeles?

La verdad es que todo el obrar de la fe y demás virtudes lleva en sí impreso el sello de la naturaleza. Entonces, aunque el acto es sobrenatural en virtud del principio, que es la gracia actual, y de los hábitos infusos, que son como las potencias; pero las especies, en virtud de las cuales se entienda lo preciso para el mismo acto, han de elaborarse naturalmente, como sucede en cualquier orden de conocimientos naturales; y si, para entender los términos de que consten las proposiciones que hayan de ser creídas con fe divina, se necesita el discurso en cualquier otro asunto; el discurso habrá de necesitarse también cuando esos términos hayan de ser entendidos previamente, para que después resulte el acto divino y sobrenatural de fe. Tal es el modo humano que antes se declaró.

En cambio, si ese acto es absolutamente sobrenatural, en ese caso tenemos un obrar al modo sobrehumano que dice Santo Tomás. Los expositores del doctor angélico están contestes en este punto. La tradición universal entre cuantos abrazan la filosofía y la teología es-

colástica, no piensan de otro modo. ¿Por qué, pues, no hemos de pensar nosotros lo mismo?

Como que estoy oyendo un reparo que se presenta contra la doctrina anterior. Me adelanto á proponerlo. «Es que, dirá alguno, si de esa manera se explica el acto místico, vamos á tener que conceder que la Mística, en todos sus grados, pertenece á la Providencia extraordinaria de Dios, y, por consiguiente, habremos de convenir en que rarísima vez se concede, tan raras veces como en el orden natural se obran los milagros.»

Para contestar á esto, es preciso decir algo del otro aspecto por donde se puede considerar un don cualquiera extraordinariamente sobrenatural, según se indicó al principio; es á saber: de parte de la Providencia divina.

§ IV

LA PROVIDENCIA ORDINARIA Y EXTRAORDINARIA ACERCA DE LA MÍSTICA

Es indudable que los actos místicos son sobrenaturales y extraordinarios á la vez; ¿habrá por eso solo fundamento sólido para inferir de ahí que de tal modo son extraordinarios, que pertenecen á la Providencia sobrenatural extraordinaria, y, por consiguiente, que sin ellos no se puede moralmente alcanzar la perfección y la santidad?

¿Hay entre los medios ordinarios y entre esos extraordinarios un muro tal y tan infranqueable, que el salvarle equivale á un verdadero milagro?

Por lo mismo que los actos místicos son extraordina-

rios, ¿se levantan tanto sobre el alcance del hombre, que de ningún modo se pueden llegar á merecer, ni siquiera con mérito impropio *de congruo?*

No ha llegado el momento de resolver este punto en lo que sea posible; sin embargo, bueno será que se diga desde luego que muy bien puede ser que los actos místicos sean sobrenaturalmente extraordinarios en su misma naturaleza, y que, sin embargo, Dios en su Providencia ordinaria haya determinado concederlos, no por ley inflexible, sino por orden regular; no por mérito estricto de justicia, sino por mérito impropio de conveniencia, á los que sean fieles á la divina gracia para tender generosos á la perfección cristiana.

Me he adelantado á presentar estas meras indicaciones, porque, si no me engaño, el no haber querido algunos seguir las corrientes de la Tradición en cuanto á llamar extraordinarios á todos los dones místicos, cualquiera que sea el grado de intensidad á que pertenezcan; ha sido principalmente por parecerles que ya por ese mero hecho deberían relegarse á un orden todo milagroso, de tal suerte, que su concesión fuera tan difícil y estupenda en el orden de la gracia, como la ejecución de milagros de primer orden en la esfera de la naturaleza.

Esta confusión acaso haya podido sostenerse, porque muchos no han logrado distinguir lo que es en el orden místico lo extraordinario en contraposición al modo humano de la gracia ordinaria, y lo extraordinario en contraposición á la Providencia ordinaria del Señor.

De esta confusión síguense prevenciones y recelos que impiden resolver en santa paz y concordia ciertas cuestiones de un modo tradicional. Y para evitar tales

recelos, he juzgado conveniente adelantar estos preliminares, por más que, repito, todavía no haya llegado el momento de intentar la resolución definitiva.

Ante todo, ¿por qué se llama extraordinaria la Providencia divina en la santificación de los que son enriquecidos con la Mística?

Exploremos, si nos es posible, aunque no sea más que los términos, que me atrevo á decir que se prodigan tanto, cuanto es raro verlos suficientemente declarados; y es de creer que por esa deficiencia se levantan frecuentemente divisiones y controversias entre quienes de otro modo hubiera prevalecido conformidad de pareceres.

En tanto un don sobrenatural con relación á la Providencia de Dios será extraordinario, en cuanto no pueda contarse entre los que suele Dios por su Providencia ordinaria conceder á todos los que remota ó próximamente se dispongan á recibirle. Esta puede ser la primera explicación. Ensayemos otra.

Ese mismo don puede ser también extraordinario, por cuanto el hombre ni física ni moralmente le necesite para llegar á santificarse.

Tercera fórmula: podrá ser extraordinario, en cuanto, supuestas las leyes positivas establecidas por Dios dentro de la Religión, el mérito del hombre no pueda llegar á tocar ese mismo don.

Ante estas tres fórmulas, ensayemos ahora si se pueden ó no simplificar en una sola. Es cierto que todos los dones sobrenaturales que el hombre física ó moralmente necesita para santificarse en el grado establecido por Dios y fijado para cada uno, caben dentro de la Providencia sobrenatural ordinaria.

La inteligencia de esta doctrina se funda en que basta que un don divino cualquiera, por alto que sea, lo necesite, al menos moralmente, el hombre en orden á su último fin; para que de hecho ese mismo don esté incluído dentro de los límites de la Providencia ordinaria.

Aun de esos mismos dones habrá varias especies: unos que pertenezcan á la Providencia ordinaria porque fueron expresamente prometidos por Jesucristo á todos, en cuanto que sin ellos ninguno pueda llegar al término final; y otros que ni fueron prometidos por Jesucristo ni por necesidad absoluta se requieren para que lleguen al fin último, sino que tan sólo son moralmente necesarios á algunos para que consigan el mismo fin en el grado y perfección que Dios exige de ellos.

En este último caso dichos dones serán indebidos y gratuitos, habida consideración á cada uno de los hombres en particular; pero en cierto modo serán debidos conforme á la exigencia que incluye en sí el orden religioso tal como lo estableció Jesucristo en su Iglesia; no porque Dios deba nada al hombre, sino porque el hombre está necesitado de ese auxilio; y propio es de la Providencia divina conceder los auxilios que el hombre menesteroso necesita, para que en él se cumplan los divinos designios.

En cambio, no parece tan cierto que todos estos mismos dones, moralmente necesarios al hombre para que se santifique, cualquiera que sea su naturaleza; han de estar al alcance del mérito humano, al menos si se trata del mérito de justicia. Al hombre le basta saber, sin sombra alguna de duda, que Dios es infinitamente bueno y Padre amantísimo; y convenía, por otra parte,

que el hombre entendiera que hay dones que él de algún modo necesita para la santificación y perfección, y sin embargo no puede de justicia merecerlos, para que, cuando los reciba, que sí los recibirá no poniendo obstáculo, no los tome como un premio de estricta retribución, sino como dádiva de la mano bondadosa del Señor. ¡Es tan propenso el hombre á la soberbia y á figurarse que todo se le debe, que nada le importa tanto como estar pendiente de la divina misericordia, humilde y reconocido en todas las fases de su vida!

Ahora bien, los dones que considerados en su misma naturaleza, como decíamos al principio, son extraordinariamente sobrenaturales, por cuanto elevan al hombre á obrar no sólo sobrenaturalmente, sino también de un modo sobrehumano, ¿pertenecen sin más que por eso, á la Providencia sobrenatural extraordinaria de Dios, en cuanto no puedan contarse dentro de los medios ordinarios de la Providencia? Por ser tales dones, ¿ya el hombre no ha de necesitarlos en modo alguno para la santificación?

Tomemos la cuestión bajo otro aspecto, por si el anterior se nos presenta demasiado obscuro.

El auxilio que el alma recibe con la gracia santificante y las virtudes infusas, y juntamente con la gracia actual proporcionada, ¿basta para que el hombre pueda llegar perfectamente provisto de los divinos auxilios á su último fin y á la perfección propia de su estado, cualquiera que sea?

Si alguno creyera que sí, podría con mucha razón reponérsele: y entonces, ¿serán inútiles los dones del Espíritu Santo? ¿Servirán estos no más que para la bella decoración del alma en gracia? ¿Podrá Dios obrar algu-

na vez sin sabiduría, y mucho menos en la grande obra de la santificación?

Si al menos Dios hubiera decretado conceder esos dones á algunos solamente, la dificultad no sería tan apremiante; pero no hay que olvidar que es doctrina unánimemente admitida, que esos mismos dones los reciben todos los justos. Entran, pues, en el plan general de la santificación: ¿en qué sentido?

El hombre no puede perseverar en estado de gracia sin auxilio especial de Dios, el cual consiste en ciertos instintos divinos con que se ilustre su entendimiento y su voluntad se inflame. Que así como en el estado de pura naturaleza, aquel que estuviera bien dispuesto en orden á su fin natural, todavía necesitaría cierto instinto superior que, sin ser gracia sobrenatural, le ayudara á conseguir su bienaventuranza propia; así en el orden presente, aquel que está adornado de la gracia santificante, para no perderla necesita con mayor razón (por tratarse de un fin más excelente y participar sobrenaturalmente de la naturaleza divina que no se nos confiere por esencia, así como por esencia tenemos la naturaleza racional) de ciertos instintos especiales del Espíritu Santo, llamados mociones de la gracia. Y si para perseverar en amistad de Dios esas mociones divinas son necesarias, más aún lo serán para crecer en ella, lo cual es más perfecto y arduo (1).

Estos divinos instintos, que se conceden conforme á las leyes comunes y ordinarias, no menos que según las vías extraordinarias de la gracia, si se consideran en sí mismos, son ciertas mociones especiales que se reciben

(1) Cf. P. Billot, *de Virtutibus infusis*, p 175-6.

en el entendimiento y en la voluntad, en virtud de las cuales la facultad es movida especialmente á un acto indeliberado de espiritual ilustración y afecto.

Cuando el hombre carece de hábito especial que positivamente le disponga á recibir ese instinto, de recibirlo, será por pura y gratuita dignación de la divina Bondad, no porque en él haya exigencia alguna por la cual le sea debida tanta misericordia. Mas si es al contrario, es decir, estando el hombre habilitado con los dones del Espíritu Santo; entonces esa moción especial le será en cierto modo como debida en virtud de alguna exigencia connatural, aun según las leyes comunes y ordinarias de la Providencia (1).

No cabe duda que en todas esas mociones especiales de la gracia no se traspasa el orden de la prudencia infusa, y por lo mismo la razón, iluminada por la fe, conoce, según las luces que están á su alcance, que es buen camino el que entonces lleva. Y, sin embargo, no por esto hemos de creer que los dones entonces no ayudan muy provechosamente al alma, puesto que vienen en auxilio de las virtudes, disipando las tinieblas del entendimiento y dando robustez á la voluntad para arrostrar y vencer las dificultades que salgan al paso.

Y esta es la razón por la cual, si bien los dones no se ordenan de suyo únicamente á la ejecución de los actos heroicos, pero á estos se ordenan especialmente, aun prescindiendo de los efectos extraordinarios; y de aquí que sin ellos, las virtudes no bastarían á vencer los óbices que contra el heroísmo se levantan por do quiera.

Tal es el orden de la Providencia ordinaria. Más allá

(1) Cf. Billot, l. c., p. 181.

está la Providencia extraordinaria cuando, por concretarnos á nuestro asunto, Dios concede el don de la contemplación mística.

He aquí algunos principios que nos orientarán convenientemente para desvanecer ciertas dificultades:

1.° En primer lugar, es á todas luces extraordinariamente providencial el que Dios, á uno que está en pecado mortal, le comunique no la contemplación mística propiamente dicha, lo cual es imposible, como se ha probado ya en su lugar; sino cierta contemplación análoga, por medio de alguna gracia *gratis dada* que produzca alguna visión ó revelación para dar luz al pecador y para que salga de su triste estado. Como se ve, aquí no intervienen los dones del Espíritu Santo, y es todo obra de la divina Providencia sobrenatural.

2.° Puede suceder también que un justo, pero al mismo tiempo tibio y flojo en el servicio de Dios, reciba una gracia actual poderosa, en virtud de la cual los dones que en su alma acompañan á la gracia santificante, se actúen en cuanto á sus efectos extraordinarios, y así contemple místicamente.

Tampoco aquí cabe dudar á qué orden de Providencia pertenece esa misma comunicación. Y ciertamente, si al explicar antes las mociones de la gracia obradas por los dones de un orden inferior, decíamos que, aunque de suyo pertenezcan á las leyes comunes y ordinarias de la Providencia, todavía cuando las recibe uno que no tiene el alma habilitada y dispuesta para que caigan como en su propio campo, tienen carácter de extraordinarias por no exigirlas el sujeto; aquí hemos de afirmar lo mismo con mayor razón, por cuanto se trata de un hombre que con su tibieza se hace indigno

del don esencialmente extraordinario de la contemplación mística y de las gracias que para ella se requieren.

3.° La dificultad mayor está en si pertenece á la Providencia ordinaria ó á la extraordinaria el conceder los dones místicos á uno que, lejos de poner obstáculos á la obra de Dios, los quita y remueve todos en cuanto moralmente puede, ayudado de las gracias ordinarias. El que así se conduce, ¿tiene derecho á esos dones místicos? De ningún modo, porque no son objeto del mérito de justicia, ni siquiera para uno que durante muchos siglos ardiera en amor de Dios. La proporción no existe, y la divina promesa falta; al menos no nos consta.

Verdad es que la historia general de la Iglesia nos confirma en que la voluntad de Dios es que no haya época alguna en que la Iglesia no tenga algunos místicos; pero á ningún cristiano en particular se le debe.

Por otra parte, no hay perfección alguna, por alta y sublime que sea, ni aun en el estado religioso, que absolutamente hablando, no se pueda alcanzar con las virtudes y las mociones ordinarias de los dones y las gracias ordinarias proporcionadas. Ni hay ascetismo tan rígido que exija absolutamente la infusión de los dones extraordinarios.

Por consiguiente, si no hubiéramos de atender más que á lo dicho, cuando Dios concede los dones místicos, habríamos de afirmar que ejecuta un acto de su Providencia extraordinaria.

¿Qué diríamos, pues, en el caso de que Dios exigiera de algún siervo suyo, cierto grado de perfección tan elevada, que para alcanzarle necesitara moralmente los dones místicos?

Nadie podrá tachar este caso de puramente imaginario ó inverosímil. Y en este supuesto, ¿la concesión de los dones místicos pertenecería á la Providencia ordinaria ó á la extraordinaria?

A esto se podrá contestar, conforme á lo indicado anteriormente, que muy bien puede ser necesaria la Mística, según el plan divino, para los altos fines de la santa Iglesia, y, sin embargo, no deberse á ninguno en particular. Si pues uno la necesita moralmente para alcanzar la perfección que Dios le pide, con toda seguridad Dios, que es Padre infinitamente bondadoso y misericordioso, la concederá en cuanto don *extraordinario*, atendida su intrínseca naturaleza, con tal que el sujeto se haya preparado para recibirla de la manera que estaba á su alcance, esto es, removiendo obstáculos. ¿Se da, en realidad, ese caso de que para algunos sean moralmente necesarios los dones místicos? No ha llegado el momento, vuelvo á repetir, de resolver esta cuestión. Entretanto, bastará que nos fijemos en algunos rayos de luz que despide la historia de la Religión. Pues qué, ¿no atestigua de algún modo la historia la existencia de varias épocas en que parece que la Providencia ordinaria hasta cierto límite consistía en que recibieran los dones místicos muchos de los que se disponían á ellos, removiendo los obstáculos? ¿Nada enseña acerca de este punto la historia de los siglos primeros del Cristianismo? ¿Nada la historia de los ascetas y anacoretas del desierto? ¿Nada la historia de los orígenes de las Órdenes religiosas, durante los cuales parece haber sido algún tanto como ordinaria en su seno la vida mística? ¿Será temerario afirmar que por ley ordinaria el ascetismo de los grandes santos, ó acaso el perfecto de

todos, por lo general supone los dones místicos? Ya se comprende, y es fácil admitirlo, que el mayor portento sobrenatural consistirá en la santidad consumada por medios ordinarios solamente; pero ya que el Señor ha restaurado la Mística en el estado presente, ¿no es verdad que ésta, según ley ordinaria, salvas excepciones, la reserva la Providencia para la gran santidad y perfección? Puede, sin duda, haber santos no místicos, pero ¿de cuántos se ha probado positivamente que no lo fueran, principalmente si se trata de confesor ó virgen? El que no conste en las actas de canonización, nada prueba contra lo que se va diciendo. La contemplación mística se oculta mucho por su naturaleza y por la índole de los mismos contemplativos. Los jueces y los testigos de los procesos no pueden tener siempre á su alcance la vida mística de los siervos de Dios, que se trata de beatificar ó canonizar.

Por último, sólo por ser la Mística don intrínseco ú ontológicamente sobrenatural extraordinario, ¿basta por eso para inferir con certeza que únicamente se concede muy raras veces según las leyes de la Providencia? ¿Quién ha sido el consejero de Dios, para prorrumpir en estas aseveraciones? Siendo como es el Cristianismo la Religión de lo sobrenatural, ¿habrá dificultad, será temerario sostener que, si para alcanzar santidad eminente es más ó menos moralmente necesaria la Mística, siquiera en sus grados inferiores; esta se concede por ley ordinaria siempre que uno entre de lleno y con generosidad en las vías de la perfección, sobre todo religiosa?

Con estas meras reflexiones he querido sólo indicar que la Mística, aunque don extraordinario, puede en

algún sentido ser objeto de la Providencia ordinaria; y que, por lo tanto, el afirmar que es siempre por su naturaleza extraordinaria, no es premisa para inferir que es raro el que Dios la conceda, tan raro ó más que el hacer milagros de primer orden. Si no me engaño, varios autores de los que han optado por la doctrina según la cual los varios grados de la Mística que no llegan al éxtasis pertenecen á la Providencia ordinaria, y, por consiguiente, que hay vida mística que puede llamarse ordinaria; han seguido esa senda porque les ha parecido que el convenir en que la Mística, considerada en su naturaleza es esencialmente sobrenatural y extraordinaria, llevaba consigo necesariamente que los mismos dones místicos no son en modo alguno necesarios, ni tampoco caben, dentro de la Providencia ordinaria de Dios, para la santificación y perfección del hombre.

Nada de eso; nuestro humilde parecer es, que no porque la Mística sea, como es, en su misma esencia sobrenatural, por eso *a priori* ya vamos á tenerla por uno de los medios extraordinarios de la Providencia sobrenatural, y tan indiferentes á la consecución del fin último y á la perfección del hombre, que lo mismo puedan todos esos bienes alcanzarse siempre con la Mística como sin ella.

Salvo mejor sentir, lo que importa para evitar confusiones, es de una parte no prescindir de las normas que nos han dado los doctores escolásticos con Santo Tomás á la cabeza, y de otra no perder de vista la estrella polar que providencialmente se nos ofrece en la doctrina de Santa Teresa de Jesús.

Estas líneas van dirigidas humildemente, y con gran-

de amor por igual, á las dos escuelas que hoy cuestionan en Francia sobre la naturaleza de la Mística. ¡Ojalá que así podamos entendernos mejor en adelante, para fomentar la piedad y para luchar denodados en santa unión contra los impíos profanadores de la Mística!

Apéndice á los capítulos precedentes.

Parece oportuno, antes de pasar adelante, dirigir ciertas observaciones á Mr. Saudreau, que hace años está en Francia sosteniendo en primera línea acerca de la Mística, con celo envidiable, la doctrina que él juzga altamente tradicional.

Hasta ahora no habíamos tenido ocasión de ver su último libro *Les faits extraordinaires de la Vie spirituelle.* Su lectura nos ha sugerido algunas ideas é indicaciones que nos animamos á dirigir al mismo escritor, en vista de lo que él mismo dice, á fuer de noble publicista que ante todo busca la verdad, en las primeras páginas (1) del mismo libro.

§ I

EL ORIGEN DE LA POLÉMICA

Entendemos que la polémica suscitada acerca de la naturaleza de la Mística entre Mr. Saudreau y otros varios escritores de su nación, no hubiera tal vez empeza-

(1) Preface, p. II.

do, ni mucho menos seguido adelante, si de ambas partes se hubiera tratado de esclarecer el punto fundamental de la cuestión que, aunque á primera vista teórico, es la base de toda la discusión.

Este punto fundamental de la ciencia mística, según el mismo docto escritor lo enseña (1), consiste en la limitación y definición de los diversos estados espirituales. Lástima que no le haya ocurrido al mismo autor tratar de estos principios fundamentales hasta que ha publicado su último libro. Algo se indica de esto en su penúltimo *L'état mystique;* pero él mismo reconoce que en éste había dicho poco de ello, cuando últimamente se ha propuesto tratarlos con alguna extensión, juzgando necesario completar los principios que antes había establecido sólo de paso.

Tal, si no me engaño, es la primera raíz de las recientes controversias suscitadas en Francia acerca de la Mística entre sabios y fervorosos católicos.

Veamos, pues, ante todo, si Mr. Saudreau estudia en su último libro los principios fundamentales de la Mística. Concretemos la cuestión, que puede llamarse primera entre todas acerca de este asunto.

A cualquiera es natural que le parezca ser esa cuestión primera la que versa acerca de la naturaleza de la Mística. Así es, en verdad; pero Mr. Saudreau, no contento con eso, como excelente conocedor del asunto, en el primer capítulo del libro indica más ó menos estas tres cuestiones:

1.ª Qué se entiende por camino extraordinario en la vida espiritual.

(1) *Les faits extraord.*, pref., p. 8.

2.ª Si la Mística pertenece á la vida extraordinaria, ó hay una Mística ordinaria.

3.ª Qué añade en la vida espiritual la Mística á la Ascética.

Fácil es conocer que las dos primeras cuestiones, al menos en lo que encierran de fundamental, se resuelven declarando y probando la tercera. ¿La declara Mr. Saudreau?

Digo lo que siento; Mr. Saudreau en esto se contenta con expresiones y explicaciones vagas. Ante todo, para declarar la Ascética por el estado de lucha que entonces sostiene el alma, recurre á lo que sobre esto se lee en el Diccionario de Teología á la palabra *Ascetique*, y viendo que la lucha no la sufre el alma sólo entonces, sino también después, y acaso más violenta; reconoce que esa no es nota característica del ascetismo, y que, por consiguiente, esa diferencia entre la Ascética y la Mística no es más que convencional.

Hace, pues, muy bien el autor en pasar á otros caracteres. «Los doctores, dice, no nos presentan el estado místico simplemente como un grado más elevado del estado de gracia, sino como un modo nuevo de la operación del Espíritu Santo en las almas; en el estado ascético, las luces *son adquiridas:* el alma se instruye en él según el procedimiento ordinario, esto es, escuchando las lecciones que le son dadas reflexionando, sacando conclusiones... Su amor también es un amor adquirido... En el estado místico, el Espíritu Santo sustituye su acción á las operaciones de la actividad humana...; entonces el alma, más bien que moverse ella misma, es movida: *mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota.* (S. Th. 2, 2.ae q. 52, a. 2 ad. 1). Tal es el verda-

dero principio de distinción entre el estado místico y el ascético: místicos y teólogos deben reconocerlo así de común acuerdo» (1).

Hasta aquí, Mr. Saudreau. Muy bien dicho. Más aún: el mismo autor quiere sacar ulteriores conclusiones. «¿No hay, prosigue, más que diversidad de agente (entre el estado místico y el ascético), mientras que los actos (de uno y otro) son los mismos, sin resultar otra diferencia que la extrínseca y superficial?» Y contesta él mismo, y no podía contestar de otro modo: «La diferencia es profunda: no en vano Dios sustituye su acción á la iniciativa humana» (2).

¡Preciosos datos los que acaba de suministrarnos Mr. Saudreau; y después nos confirma en ellos, ponderando con la autoridad de Suárez (3) y con descripciones de los místicos la energía de los dones del Espíritu Santo.

Y prosiguiendo su análisis del estado místico, asegura, y con razón, que los místicos quedan reducidos á lo que suele llamarse la pasividad; y, por último, que allá en la cumbre reciben la suprema unión transformante, que es el último grado de la Mística, en el cual obran con la mayor delicadeza, fortaleza, continuidad, realidad y libertad (4).

Va después el mismo docto y piadoso escritor enalteciendo las luces, el amor divino que comunica el estado místico á las almas; y en esta bella tarea insiste

---

(1) Pag. 17 et 18.
(2) Ibid., p. 19.
(3) *De Gratia*, l. II, c. XVIII et XIX.
(4) Ibid., p. 24 y not.

hasta la p. 78, en que empieza á tratar de los *fenómenos del orden angélico;* pero hemos de fijarnos en el resumen que hace del estado místico, que es lo que importa.

«Los fenómenos que hemos descrito hasta aquí (incluso el de la unión suprema transformante), aunque de un orden muy elevado, no sacan al alma fiel de su estado normal» (1). He aquí la razón que se alega: «Como los otros hechos psicológicos (es decir, los naturales y los de las virtudes), estos, afirma, no se producen sino con el concurso de los órganos corporales.»

Por consiguiente, ó esta razón nada vale, ó hay que decir que lo único extraordinario, lo maravilloso, está en que el hombre obre sin el concurso de los órganos del cuerpo. Se le objetará lo que él mismo ha expuesto antes, á saber: que la acción mística difiere de la ascética profundamente, intrínsecamente; que según él mismo, en aquélla se sustituye la acción de Dios á la iniciativa humana; que en la ascética el hombre con la fe se adhiere simplemente á las divinas verdades, pero que la Mística hace penetrar su sentido; que en la ascética el alma cree, porque Dios lo ha dicho, pero que la Mística añade una perfección que consiste en que el Espíritu Santo hace saborearlas infundiendo un gusto íntimo, profundo, indefinible (2). Se le volverá á objetar lo que el mismo Mr. Saudreau escribe: «que en la Ascética la gracia se adapta á los procedimientos ordinarios de la naturaleza, pero que en el estado místico, merced á los dones del Espíritu Santo, la gracia procede y obra de un modo sobrehumano, como enseña

(1) Ibid., p. 78.
(2) Ibid., p. 19 y 20.

Santo Tomás... Modo humano de una parte, en la Ascética; modo sobrehumano de otra, en la Mística. Tal es la línea de demarcación bien definida, la *diferencia específica* (1) admitida por los teólogos entre los dones y las virtudes..., y tal es la diferencia entre el estado místico y el estado ascético» (2). Basta; discurramos un poco por nuestra cuenta sobre esas palabras.

He aquí un modo sobrehumano de conocer y de amar en la Mística, según Mr. Saudreau; y, sin embargo, ese modo sobrehumano, pasivo (3), más propio de Dios que del hombre, pertenece al estado normal que tiene el hombre de obrar. No se acomoda ese modo sobrehumano (¡imposible!) á los procedimientos ordinarios de la naturaleza; pero eso no impide que el mismo estado en que tal operación se obra, sea estado místico ordinario. Que es en orden muy elevado lo que diríamos por acá, en lo material, de un hombre que volara como un águila: «su modo es sobrehumano, pero al mismo tiempo es ordinario, porque en todo ese movimiento no prescinde de los órganos corporales, que si prescindiera, su obrar sería sobrehumano y extraordinario».

Al fin y al cabo, eso de que se prescinda ó no de los órganos, algo es, pero poco es. La médula de la oración está en lo íntimo del alma. Reconozco que no es pequeño privilegio el que se sobreañade contemplando sin cooperar la fantasía; pero lo principal es contemplar sin fantasía ó con ella. Más, incomparablemente

---

(1) Todo esto, y así subrayado, es de Mr. Saudreau: *ibid.*, p. 151-2.

(2) Ibid.

(3) En el recto sentido que el docto autor lo explica.

más es la unión transformante suprema, que recibir por revelación divinas iluminaciones sin cooperar la fantasía, lo cual es compatible con el pecado mortal.

Y, sin embargo, la misma unión suprema transformante, según Mr. Saudreau, es Mística ordinaria dentro del modo sobrehumano. Permítame este docto escritor sacar la consecuencia. Yo no puedo atribuir esta su falta de lógica más que á una cosa: quería poner el estado místico al alcance de todos, y sin reparar, á pesar de su talento y diligencia, en la resolución de tantas dificultades, no advirtió incoherencia entre varios puntos de su teoría. Pues qué, ¿no es incoherencia afirmar que el grado supremo de la vida mística, como llaman todos los doctores á la unión transformante, es *ordinario* si se le compara con un grado inferior, como es el éxtasis, al cual dice también que hay que incluirle dentro de la Mística extraordinaria?

§ II

DECLARACIONES PARA LA RECTA INTELIGENCIA

Me parece estar oyendo á Mr. Saudreau: «Yo no he considerado el estado místico en su íntima naturaleza sino en cuanto cabe dentro de las vías ordinarias de la Providencia. Estúdiese así, y se verá cómo hay una contemplación mística ordinaria.»

Vamos á contestar. Es de creer que á Mr. Saudreau lo que principalmente le preocupa como á nosotros al exponer el estado místico, el orden angélico, el extático, las revelaciones y visiones, etc., de que trata en

su último volumen; es dar señales para discernir todas esas divinas comunicaciones, de la unión con Dios por fe obscura, y por la más encendida caridad. Bien clara se ve esta tendencia de Mr. Saudreau en todos sus escritos.

Todo lo demás para él es y debe ser puro medio para la divina union, ó, á lo más, ostentación de la divina gloria y luz poderosa para santificar á los demás.

Ahora bien, todas estas divinas impresiones preternaturales, en tanto aprovechan á quien las recibe, en cuanto le ordenan próxima ó remotamente á la unión transformante, es decir, á la unión íntima y suprema con Dios (1); es así que esta suprema unión, según Mr. Saudreau, pertenece al estado místico ordinario; luego vamos á tener que afirmar de los éxtasis, orden angélico, etc., que se ordenan á la unión mística ordinaria como el medio al fin.

Es así que el medio, de suyo, es inferior al fin; luego todas esas divinas comunicaciones, entre las cuales también sobresalen los éxtasis y raptos, deben ser inferiores á la mística unión suprema.

Por otra parte, no se olvide que á los éxtasis los incluye Mr. Saudreau dentro de la noción genérica de la Mística; por consiguiente, hay que optar por uno de estos dos extremos: ó los éxtasis pertenecen á una mística que en nada se parece á la unión transformante, y en este caso, sin faltar á la Lógica, no pueden ser incluídos dentro de ningún miembro de la división de la única Mística que existe; ó hay que decir que los éxtasis se subordinan á la unión transformante, como dentro

(1) Ibid., p. 24.

de un mismo género lo inferior se subordina á lo supremo. Pero en este caso, ¿cómo se puede llamar á los éxtasis, que se supone participan de un mismo género con la unión suprema, Mística extraordinaria y ordinaria á la suprema unión? Por ventura, dentro de un mismo género, ¿no se llama ordinario á lo inferior, y extraordinario á lo superior? ¿A qué invertir los términos que á todos inspira el buen sentido, sobre todo en la sagrada ciencia en que nos ocupamos, en la cual tan necesaria es la claridad?

Por último, no puede menos de llamar la atención la insistencia con que Mr. Saudreau, para discernir lo ordinario de lo extraordinario en la vida espiritual, se fija ante todo en lo que afecta y deslumbra á los sentidos; de donde resulta que se atreva á llamar ordinaria á la unión mística suprema, y extraordinaria á la extática, siendo así que es doctrina tradicional universalmente admitida que la unión extática está, como si dijéramos, en la falda del monte, y la unión transformante en la cumbre.

Lo grande, lo extraordinario, no está en los sentidos, ni en la imaginación, ni en órgano alguno, sino en aquella unión habitual, consistente, tal vez perdurable, fija...

La posición de Mr. Saudreau la tendríamos por menos difícil si hubiera contado entre la Mística ordinaria nada más que los primeros grados místicos; pero es lo cierto que cuenta entre la Mística ordinaria la cumbre suprema de la unión transformante. Rogamos, pues, á Mr. Saudreau, que atienda á la siguiente observación. Esa divina cumbre de la unión, acompañada de la fe y de la caridad, es cosa cierta que se levanta y es supe-

rior á todas las demás comunicaciones y mercedes que del mismo Dios pueden recibirse.

Según este principio, fuera de la vía espiritual ordinaria, es decir, aquella en que el alma, según doctrina unánime y cierta de los doctores católicos con Santo Tomás, se levanta á la unión suprema con Dios por la conformidad con su voluntad santísima mediante el ejercicio de las virtudes; no hay más que una clasificación seria y profunda de la vida espiritual: la Mística, cuyo término es la unión íntima, transformante, en cuya cima sublime se cree y se ama á Dios. Se cree, porque la fe, fuera del cielo, es la norma indefectible de los que van peregrinando. Se ama, y en esto sí que puede haber émulos de los serafines.

En esta mística peregrinación sin duda que habrán de ofrecerse, como dicen, fenómenos de gran refulgencia, de aparato fascinador, de exhibición portentosa del poder y del amor de Dios, que devuelvan ó conserven la fe en el vulgo que anda á caza de espectáculos de efecto sorprendente.

En cuanto á nosotros, séanos lícito fijarnos en el gran misterio de la unión oculta que muchas almas atesoran en su centro, sin que lo entienda ni el mismo Lucifer.

Incluir esta unión, por alta que sea, dentro de los límites de la vida espiritual ordinaria, porque no relampaguea como el éxtasis; paréceme que equivale á sorprendernos ante la nube que á nuestra vista despide rayos asoladores, mientras que estuviéramos impasibles ante el espectáculo plácido y silencioso de una hermosa y magnífica aurora boreal.

Hay un gran peligro cuando pretendemos estudiar la

naturaleza de la Mística: dejarnos fascinar del brillo que despiden varias de las gracias que la acompañan, cuando no son sino meteoros pasajeros, ó á lo más ornamento con que Dios hace que ante los demás aparezcan sus siervos escogidos, pero nunca son la médula de la verdadera mística unión; y, por consiguiente, no deben ser incluidos ni siquiera dentro de un mismo género con la contemplación mística, para clasificar á ésta de ordinaria dentro de los designios de la divina Providencia, y de extraordinarios á aquellos, por sorprendentes que sean, como pertenecientes á la extraordinaria Providencia.

En una palabra, la mística unión es cosa tan excelente, que todo lo demás de las divinas mercedes, de cualquier género que sea, á ella está subordinado: unas veces, sólo para que los amigos de Dios adelanten más en el divino servicio; y otras también para que esos mismos aparezcan ante las muchedumbres honrados por su eximia virtud, por ser eso congruente á la dignidad de su perfección de privados del Rey divino. Sería, pues, intolerable que uno clasificara en dones ordinarios los que constituyen formalmente esa unión misteriosa, y en extraordinarios, por contraposición á ella, los que, si algo deseable incluyen, no tienen más que importancia accidental y secundaria. De no tener en cuenta este principio, fácil sería tomar por esencial lo accesorio, y lo accesorio por esencial y primario.

Es de notar cómo la gran maestra Santa Teresa, al empezar su misterioso *Castillo,* grita para orientar á todos al penetrar en sus *Moradas:* «Consideremos, dice, que este Castillo tiene... muchas moradas, unas en lo alto, otras en lo bajo, otras en los lados y en el centro,

y mitad de todas ellas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (1). Y poco después añade: «No habéis de entender estas moradas una en pos de otra, como cosa enhilada, sino poner los ojos en el centro, que es la pieza ó palacio donde está el Rey, y considerar como un palmito, que para llegar á lo que habéis de comer, tiene muchas coberturas, que todo lo sabroso cercan; ansí acá en rededor desta pieza están muchas, y encima lo mesmo..., y á todas partes della se comunica este sol que está en este palacio» (2).

«Ese divino centro es un secreto tan grande..., que no sé á qué lo comparar, sino á que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el Cielo por más subida manera que por ninguna visión ni gusto espiritual...» (3).

¿Será necesario añadir que este divino centro es el colmo de lo extraordinario, y que si no es extraordinaria tanta grandeza, fuera del cielo al menos no puede haber don extraordinario?

---

(1) *Morada 1.ª*, c. 1.
(2) Ibid., c. 11.
(3) Mor. 7.ªs c. 11.

SECCIÓN SEGUNDA

La verdadera naturaleza de la Mística.

CAPÍTULO PRIMERO

Vislumbres analógicos y luz plena de la Mística.

Antes de penetrar de lleno en la región de la Mística, dirijamos una mirada á cuanto pueden contemplar nuestros ojos en las criaturas y en las ciencias filosóficas, por si ellas saben decirnos algo de lo que encierra aquel misterioso santuario; y por fin concentremos la mirada de nuestra alma sobre nuestro adorable Redentor, que es el Prototipo de los místicos. Entre esos dos conceptos, al parecer tan distantes, estudiemos si hay alguna relación no conocida.

Tal vez por esta senda, y sirviéndonos de alguna analogía, podamos vislumbrar algo de lo que es la naturaleza de la Mística, y nos orientemos, para después acabar de conocerla en la medida que place á la amorosa Providencia de Dios.

§ I

ANALOGÍAS

Tan lejos hemos de estar de creer que la Mística es la expansión de la energía natural del hombre, según se atreven á juzgar cuantos la estudian como mero sistema filosófico; que es verosímil no haya en toda la naturaleza ni en la filosofía analogías que aun remotamente nos lleven á poseer el teórico conocimiento deseado.

Examinemos si por ventura la Estética nos ofrece sobre eso alguna luz.

Por de pronto, no cabe duda que sorprende agradablemente el que, así como se da intuición mística en el orden de la contemplación sobrenatural, así también los amantes de la belleza no dejan de admirar la intuición y contemplación estética de los verdaderos artistas.

Estos perciben el *gusto estético*, cuya excelencia nobilísima encarecen con toda su energía, si es que no le sobreponen á cualquiera otro ejercicio de las potencias del alma, mientras que los admiradores de la Mística no saben cómo ponderar debidamente el *gusto místico* de los contemplativos.

No es raro leer en libros de Estética moderna que el gusto de la belleza se alcanza por medio de no sé qué facultad rara y peregrina que no es el entendimiento; así como no faltan autores modernistas que fingen á su antojo no sé qué facultad altísima, merced á la cual es como únicamente, dicen ellos, se puede percibir el gusto místico.

Y para que todavía más resulte casi forzosa la aluci-

nación al comparar la Mística con la Estética, no se puede negar que muchas cuestiones ventiladas en esta última ciencia, sobre si es el entendimiento ó es la voluntad, ó ambas facultades, las llamadas á tomar parte en el festín de la belleza; son en cierto modo las mismas que se han ventilado y siguen ventilándose en el dominio sereno y levantado de la Mística; con la particularísima circunstancia de que, por regla general, las escuelas que se deciden, conforme á sus tradiciones, en favor de una de esas opiniones acerca de la belleza, cuando penetran en la Mística, optan por el entendimiento ó por la voluntad, ó por ambas potencias, de un modo análogo al que habían preferido cuando estudiaban la belleza.

Todo este trabajo intelectual, no de unos cuantos individuos, sino de muchas generaciones representadas en los sabios que más han sobresalido entre los amantes de lo bello, y en los escolásticos que con tanto entusiasmo estudiaron la Mística; nada significará tal vez para quien no valga sino la demostración apodíctica ó geométrica; pero no cabe duda que significará mucho para quien pretenda estudiar, sereno, analogías que una sensata crítica no puede razonablemente menos de reconocer.

A esto se agrega que no pocos de esos sabios han llevado de frente ambos órdenes de conocimientos en muchas de sus obras inmortales, resolviéndose en unos mismos Escritos, á la vez que por una de esas opiniones acerca de la belleza, por la opinión análoga acerca de la Mística; y todo esto lo hacían, por lo regular, acomodándose á las tradiciones de su Orden, ó de la escuela filosófica y teológica en que militaban.

Los nombres de Escoto, Santo Tomás, San Buenaventura, Suárez y otros muchos que pudieran citarse, prestan su apoyo á las afirmaciones precedentes, al menos en su fondo substancial, llegando con frecuencia á ofrecer la síntesis armónica de toda esta admirable variedad, cuando estudian tanto la bienaventuranza consumada del cielo, como la incoada de esta vida en el orden místico, porque en ambas resplandece no sólo la caridad, sino también la intuición de la divina belleza.

§ II

LAS MISMAS ANALOGÍAS ESPONTÁNEAMENTE RECONOCIDAS

No han faltado escritores que hayan reflexionado sobre este mismo punto, hasta decir que la Estética anda muy cerca de la Mística, si bien con exquisito acuerdo han añadido á continuación: «Razón de más para procurar distinguirla cuidadosamente» (1).

En un discurso de entrada en la Academia española decía su autor para explicar la belleza, que había ido columbrando varias analogías misteriosas entre el ideal de la belleza y las grandes realidades que anuncian los ecos de la sagrada liturgia; y al fin de un párrafo magistral, su corazón de sabio y de artista exhala todo su pensamiento por estas palabras: «A deciros todo mi sentir, pienso que, en rigor, la teoría total sobre la be-

(1) Véase *la Gracia, Apuntes para una filosofía del arte*, por D. Manuel Sánchez de Castro, parte segunda, cap. VII, n. 170, not. (a).

lleza es esencialmente mística» (1). El ilustre académico, cuando rondaba su itinerario vislumbres y semblanzas, que ni aun á indicar se atrevía, ganoso de ilustrar el concepto de la belleza, temía dar un traspié en el erizado sendero de la dogmática y mística teología.

Vuelvo, pues, á decirme: ¿qué analogías delicadas son esas entre la Mística y la ciencia de lo bello?

Al llegar aquí, sospecho que sobre el misterio de la naturaleza de la Mística se condensan no sólo las sombras augustas de lo sobrenatural y del milagro de la gracia, sino también los arcanos que dentro del orden natural se tocan para entender la esencia de la belleza, verbigracia: por dónde nos viene el sentimiento de lo bello, qué es el gusto estético, qué facultades se actúan, qué importancia tiene la simpatía, qué relaciones hay entre la belleza y el amor del objeto bello... y la unión entre el sujeto y el objeto...

Lo cierto es que la suma Belleza es Dios, y que Dios, en cuanto es la suma Belleza, brilla ante la mirada del místico; gustar, pues, la divina suavidad, ó las inefables amarguras del Redentor, cae exactamente dentro de la esfera de la ciencia de la Estética, bien que no de otro modo que como caen los actos de fe divina dentro del dominio de la psicología, es decir, en cuanto es una misma la facultad que se actúa en ambos órdenes. Es verdad que no más allá, porque el obrar del orden místico se levanta sobre la psicología más que la fe sobre la naturaleza.

Si, pues, una misma es la facultad que se actúa en ambos órdenes, al actuarse en la belleza y gustarla en

(1) *Discurso de D. Gabino Tejado.*

uno y otro, las operaciones que para ello tengan que desplegarse deben ser análogas.

Por esta razón, lo confieso, si bien, como luego se dirá, la Estética dista esencialmente de la Mística, no extraño que se hable de bellezas estéticas del misticismo cristiano (1) y que se haga caudal de ellas para ilustrarlas, acudiendo á todos los posibles recursos por medio de comparaciones, alegorías, símbolos y hasta semejanzas saboreadas en luminosas y elevadas meditaciones de que puedan participar las almas de más alto vuelo, no pasando á la ligera por tantas bellezas, sino recogiendo poco á poco estas perlas preciosas que pudieran servir como de rasgos admirables para una epopeya del amor divino en las almas. De aquí precisamente saco una razón para conocer porqué es tan obscuro el concepto del *gusto místico*.

Los tratadistas de Mística se cansan de aglomerar superlativos para encarecer sus quilates. Quisiera mayor fundamento nuestra vana curiosidad á fin de entender su naturaleza. Quien para conseguirlo intente penetrar en el campo de la Estética, sufrirá cruel desengaño.

No parece sino que los escritores de Estética hasta la mitad y algo más del siglo XIX, en su mayoría habían de ser panteístas y racionalistas, ó por lo menos enemigos de la filosofía cristiana.

Lo peor del caso es que esos escritores, á la vez que profanan el santuario de la Belleza, casi todos profanan también el Cielo de la Mística. ¡Prueba de que no

(1) Mr. Jul. Pacheu, *Psychologie des mystiques chrétiennes*, p. 267. París, 1909.

andan tan apartadas ambas ciencias! Cousin, Jouffroy, Bartelemy Saint-Hilaire y otros lo demuestran, porque no pasan á desolar el lugar santo, sin que antes ó á la vez no destruyan la verdadera noción de la Estética cristiana.

A veces están discordes, pero es raro que no concuerden todos ellos en rechazar los principios fundamentales de la verdadera Estética, propuestos por las dos grandes lumbreras San Agustín y Santo Tomás.

Otras los reciben como espontáneamente al salirles al paso en la prosecución de sus sistemas de impiedad voluptuosa ó de refinada soberbia; pero esto sucede sólo, cuando pueden acariciarlos como propia invención, y no les impiden abiertamente el paso franco á sus preconcebidos planes.

§ III

ANALOGÍAS DEL GUSTO DE LO BELLO CON LA MÍSTICA DEL PARAÍSO, Y DE LA PERCEPCIÓN DE LO SUBLIME CON LA MÍSTICA DEL ÓRDEN PRESENTE

Dentro del sereno y apacible campo de la filosofía cristiana, no sé qué misteriosa analogía me parece descubrir entre el gusto de lo bello, la percepción de lo sublime y el gusto experimental de los místicos. Bien conozco que aquí no aparecen en todo rigor más que meras analogías; pero, ¿tan fácil es demostrar *a priori* que esas analogías no las ha podido ordenar la divina Sabiduría á los altos fines de la Mística, después de

elevarla con su gracia á una potencia sobrenatural y extraordinaria?

Más diré: paréceme que el gusto de lo bello presenta más analogía con la Mística de la inocencia, así como la percepción de lo sublime la ofrece más á lo vivo con la Mística de nuestro presente estado.

No puedo menos de convenir en que lo bello y lo sublime no difieren en el objeto contemplado, sino en el que lo contempla; pero es también cierto que, cuando mi espíritu contempla estrictamente lo bello, siente sólo placer, así como cuando contempla lo sublime, es decir, lo que no bien comprende, lo vago, lo indefinido, lo misterioso, lo que no abarca como anhela; gime, sufre en silencio, siente, más que placer, pesar, vacío, el choque más ó menos violento entre las más hondas y legítimas aspiraciones del alma por una parte, y por otra el efecto de los desengaños y del cruel desvanecimiento de las más risueñas esperanzas.

En una palabra: cuando los autores que escriben acerca de la *belleza*, no mencionan lo sublime sino para decir que es lo bello en grado más excelente, y no aciertan á explicarle al reflejo triste y melancólico que proyecta la Religión en los misterios de la presente vida, me dejan vacío en el alma.

En cambio, si algún otro escritor, por impío que sea, para declarar lo sublime derrama sobre el cuadro sombras de suave melancolía que recuerdan la primitiva prevaricación, el alma queda hondamente impresionada.

Pensaba así hace tiempo, y por eso gózome en alto grado cuando leo en el sabio discurso que pronunció al ser recibido en la Academia Española el inolvidable

D. Gabino Tejado, estas palabras encaminadas á declarar un poco la *belleza:*

«Cada cual de nosotros entiende ¡ay! harto bien la querella de aquel poeta incomparable que del arpa de David aprendió el secreto de las tristezas sublimes, y con él exclama:

¿Cuándo será que pueda,
Libre de esta prisión, volar al cielo,
... y en la rüeda
Que huye más del süelo
Contemplar la verdad pura sin duelo?
.....
Morada de grandeza,
Templo de claridad y de hermosura,
El alma que á tu alteza
Nació, ¿qué desventura
La *tiene en esta cárcel baja,* escura?

Aquí tenemos bellamente bosquejado cuanto descubrir cabe del misterio intrínseco de la belleza... ¿De dónde el vago cerco de tristeza que siento cernerse en el estrecho horizonte de mi gozo? ¡Ah! ya lo entiendo; el misterio mismo con que esa belleza me atrae, viene á ser medida que tasa mi ascensión á lo infinito, y notificación de que me es forzoso recorrer de grado en grado, es decir, de dolor en dolor, la escala puesta por Dios entre la tierra y el cielo para llegar al trono donde veré la belleza ya no velada por nube alguna... Suspira (entretanto)..., gime...; sólo á fuerza de lágrimas consumarás aquella serie de ascensiones... que dispuso Dios en ti...

¿No es verdad que allá en el horizonte sensible del más puro y vivo deleite suscitado por la percepción ó contemplación de cualquiera belleza, se cierne de ordi-

nario un como vapor de suave melancolía que tiene algo del ansia y algo del remordimiento?...

... Misterio de la percepción de lo bello, ¿cómo intentar explicarte sino tal vez por aquel otro que, inexplicable en sí, es única explicación de todas las contradicciones de la vida humana? Por culpa de un solo hombre se hizo contradictoria la naturaleza de todos los demás. Con porfiado lamento lo confesará el humano linaje.»

El lector verá sin esfuerzo en las palabras anteriores, no tanto expuesta como indicada, pero con admirable delicadeza, una teoría más que de lo bello, de lo sublime, la cual podrá ó no ser admitida, pero que merece, sin duda, los honores de la verdadera ciencia y del arte cristiano.

§ IV

CONFIRMACIÓN. — JESUCRISTO, PROTOTIPO DE LA MÍSTICA EN EL ORDEN PRESENTE

Vese, por lo dicho, cómo no faltan varones de gran saber, que, no contentándose con llamar á lo sublime el superlativo de lo bello, ni tampoco con afirmar, como afirman más comúnmente los autores, que la razón de lo sublime se funda en la superioridad del objeto con relación al que le contempla (1); todavía van más adelante, columbrando no sé qué regiones sobrenaturales, como si temieran no encontrar el secreto de la belleza

(1) Esta doctrina la expone con lucidez el sabio P. Taparelli en su *Ragioni del bello, secundo i principii di S. Tomaso*, § IV.

y de la sublimidad fuera del misterio luminoso de la Religión.

Lo más peregrino del caso es que por esas sendas han ido algunos que habían tenido ya la desgracia de perder la fe.

No hay motivo para extrañarse de lo que voy á escribir, pues no es mi intento resolver una cuestión que no hace falta aquilatar definitivamente para el fin que me propongo.

Piense cada cual como le plazca acerca de la naturaleza de lo sublime; confieso que me impresiona vivamente la opinión de un escritor incrédulo que tuvo el valor de presentar la lucha como la idea fundamental de lo sublime; y añadió que, si lo bello está en relación con el orden divino, lo sublime lo está con la condición humana en la vida temporal (1). Completo sería este pensamiento del racionalista francés si en él se hubiera expresado la relación de la caída primitiva con la justicia de Dios vengador.

Ideas son éstas trascendentales para que el incrédulo penetre su verdadera luz, y por esta razón juzgo que Jouffroy escribió más de lo que sabía, y que no hizo sino mostrarse eco inconsciente de la verdadera filosofía que no llegó á entender, y de las excelencias de la misma fe que despreciaba, y sin la cual todo su sistema es indescifrable cuando se quiera investigar su razón última.

Para el creyente es otra cosa. No ya el hombre, no ya el cristiano, el místico, y él más, por serlo, conoce

---

(1) *Cours d'esthétique*, quarantiéme leçon, de Jouffroy, publicado por Damiron en 1843.

y palpa las sombras densas é impenetrables que se ciernen tenaces sobre el humano entendimiento para conocer la infinidad divina, y á fin de que el humano corazón quede, poderosa y dulcemente, cautivo de la divina Belleza.

Tiene el místico luz peregrina cual ningún mortal, cual ninguno de los que brillan como genios; mas esa luz les embiste en orden á conocer su destierro y su ignorancia.

El genio de la Mística, allá en las Moradas sextas, compañero entonces mismo de los serafines que mucho se abrasan, conoce que vive alejado de las claridades de la gloria; y, viéndose tan distante de su divino centro, vive en trances de muerte. Lucha por volar libre á la región del inmortal seguro, y sintiendo su triste esclavitud, desahoga su grande espíritu, diciendo:

«Que muero, porque no muero.»

Allá en la cumbre de las séptimas Moradas pareciera, a quien no conoce tan bien los arcanos de la gloria, que pasó ya el invierno; mas ella exclama: «¡Oh, qué sola soledad, qué sin remedio!»

La razón sólo la fe puede suministrarla. El primitivo plan de Dios fué que el hombre volase á la intuición gloriosa de la divina Hermosura por la senda de la Mística del purísimo deleite. Pecó el hombre, y aunque la divina misericordia restauró la Mística como medio de santificación en el cielo de la Iglesia; pero no la restauró sino conforme á la condición en que habían de gemir los desterrados: entre el choque imponente de la lucha, á que habían de estar sujetos los hijos de los hombres en el valle de las lágrimas.

El prototipo de los cristianos, pero de una manera especial, me atrevo á decirlo, el prototipo de los místicos no es Dios precisamente. Lo es Aquél en cuya alma bendita se encerró la Mística en toda su imponente majestad, desde el primer momento de su Concepción sagrada. Voy á ensayar la declaración de este escondido misterio, que nos revelará algo la inefable sublimidad de la Mística.

Sabido es que el alma santísima de Jesucristo, Dios y hombre verdadero, nuestro Salvador y Redentor, desde su primer momento, además de la visión intuitiva, fué adornada de las demás especies de ciencia, proporcionadas á la gracia y santidad que debían resplandecer en Él como cabeza de la Iglesia y tipo de los predestinados.

Nadie ignora tampoco cómo en esa alma sacratísima descansaron los dones del divino Espíritu, según se lee en Isaías, y, por consiguiente, cómo en ella brilló la Mística, fruto de los mismos dones. La intuición de que gozó, lejos de impedir sus efectos, la sublimó, como diré después, en un grado misterioso; con que hay que confesar que, así como la gracia accidental santificadora y los dones anejos á ella, fueron en Jesucristo de la misma naturaleza que en los hijos de la Iglesia elevados al orden místico, así había de ser su Mística, de la misma naturaleza que la que en el presente estado se infunde á las almas escogidas.

Adán fué constituído por Dios en su primitivo plan como padre de su feliz descendencia; y por lo mismo, su Mística era la dichosa del Paraíso. Jesucristo es el Restaurador del humano linaje en virtud de condigna satisfacción á la divina Justicia, por virtud de la expiación; y así, ya que había de ser mística su alma, no lo había

de ser sino en el orden compatible con la expiación y los tormentos.

Aquí es donde aparece la sublimidad de Dios ante la mirada mística del alma de Jesucristo, y de resultas para nosotros la sublimidad de Jesucristo, prototipo de todos los místicos.

Contemplemos al divino Redentor en el apogeo de su augusto sacrificio. La infinita grandeza brilla ante su alma gloriosa, pero no olvida que la Divinidad es ultrajada por los hombres. Desde el solio divino de la cruz ve levantarse densa humareda de horrendas abominaciones contra la Santidad divina; y reconociéndose responsable ante Dios de todas esas prevaricaciones porque ha querido salir fiador en favor de todos los delincuentes, se ve á sí mismo envuelto en el formidable torbellino de los infinitos tormentos que merece todo el linaje humano, por la infinita malicia de sus innumerables crímenes.

Al dirigirse, pues, á Dios, le contempla sumamente irritado contra su sagrada Humanidad. Conoce, como Dios que es también, esa malicia, los furores de la divina justicia, los tormentos que á manera de mar inmenso se desbordan sobre su sagrada Persona.

Ora místicamente, y en su oración, lucha por la restauración del honor divino ultrajado, por la reivindicación de la divina justicia despreciada, y pide que su Eterno Padre acepte su expiación y sacrificio, y lo pide con la vehemencia del que es Dios. ¡Qué orden brilla en aquella mirada, ya moribunda, del Justo; pero al mismo tiempo, qué desolada gime aquella bendita alma, víctima de los furores santos de la Justicia eterna, y herida y cargada con la pesadumbre de todas las de-

gradaciones! Contempla, sin embargo, á Dios, y le bendice y glorifica infinitamente. ¡Oh amor sublime! ¡Oh Mística inefable que hinche de penas el Corazón inmenso y sacrosanto de Cristo!

Así el divino Redentor, que es la personificación de la Mística en toda su magnificencia, restaura el orden divino, dando satisfacción á la Justicia eterna, injuriada por nuestros pecados. Mejor dicho: Él es quien como Dios ha recibido la injuria, y quien como Hombre-Dios se satisface plenamente. Pero no es sólo esto.

Satisfecha la divina Majestad, preciso es que á la vez que se disipen los negros torbellinos de la cólera divina, luzca esplendente el hermoso iris de paz á todos los hombres.

En el principio estaba el linaje humano comprendido en Adán; ahora lo está en Jesucristo, que es la recapitulación de todo; y como Jesucristo es también Dios, el ofendido, he aquí porqué no me parece mucho decir que el ofensor y el ofendido se dan el abrazo amoroso y el ósculo de paz: se han identificado en cierto modo, mas á condición de que cada hombre se incorpore á Jesucristo, y por este camino viva de su divina savia y reciba la energía de su divino Corazón.

He ahí cómo el objeto infinitamente grande de la Mística es la divina Majestad, justa y misericordiosa, y el alma que la contempla es la del Hombre-Dios, que entre dolores y penas agoniza y muere. Y por esta razón, y no en otro sentido, el prototipo de la Mística es ese mismo Dios-Hombre.

Pero no basta eso para que podamos formarnos idea exacta y adecuada de la noción verdadera de la Mística, tal como debe serlo en nuestro estado presente.

Si Jesucristo es el prototipo de los místicos, lo es también el objeto pleno y adecuado de la sublimidad mística, que á través de las sombras del destierro, entre la lucha imponente de los enemigos de dentro y de fuera, cubierta el alma de tristeza, la va alumbrando el camino de su peregrinación, no precisamente para que goce saboreando la divina Belleza, sino para que guste las amarguras inmensas é inefable sublimidad del Corazón sacrosanto.

Por fin debe notarse que, así como el objeto bello de suyo no suscita sino impresiones agradables, así el objeto sublime lleva á nuestra alma entre la admiración, la sorpresa, el pavor y la esperanza, un placer íntimo que no es menos delicioso que el gustado á vista de lo bello. Es un placer que está más en armonía con el valle de las lágrimas, y guarda proporción con nuestro eterno destino, que todavía no aparece más que á través de la esperanza. Mejor es así: ¿para qué sumergirnos un momento en el fondo del placer, cuando al punto una espina punzante nos habrá de avisar que todavía vivimos desterrados?

Por esta causa la Mística pura, cuya contemplación se fija en Jesucristo crucificado, es la más bella luz que puede alumbrarnos en la vida presente.

Y por la misma razón, si alguno pudiera, que no puede, elegir entre la Mística del Edén y la del Calvario, á ésta debería, siquiera por la ley de las armonías con la vida presente, convertir su mirada de elección y preferencia (1).

---

(1) Aquí entra de lleno el tercer grado de humildad que nos pone delante la grande alma de S. Ignacio de Loyola.

Temieron algunos que las sombras de la sagrada Humanidad de Jesucristo fueran muy densas, para que el alma pudiese contemplar como desea los misterios de la Divinidad: ¡qué error tan insufrible!

La santa Humanidad, como dicen los místicos, y reconoció la feliz enamorada del Carmelo, es la única puerta por donde podemos penetrar en los misterios de la Divinidad.

Paréceme que Jesús no hubiera tenido que apartar de sí á la Magdalena, si en vez de conversar á la sazón en carne mortal y en su propia especie, la santa Humanidad se hubiera comunicado con ella, no más que como objeto de mística contemplación.

Por fin, no se olvide que el sentimiento de lo sublime nos presenta otra analogía admirable, que es muy digna de ser notada con los efectos que produce en el alma la oración altísima.

El placer y el dolor, mezclados entre sí inefablemente, son los efectos que deja en el alma lo sublime contemplado. No enseñan otra cosa cuantos han descrito los efectos de este arcano.

En el mismo santuario del alma de Jesucristo encontramos esa inefable mezcla de luz y de sombras, de lo divino y de lo humano, del cielo y de la tierra, de placer y dolor, amor, justicia y misericordia. Tal es la última prueba que quiero alegar en favor de las profundas analogías entre el sentimiento de lo sublime y la mística contemplación.

Sea, pues, lo que fuere de la Mística en otro estado, la del presente lleva consigo, más que placeres, penas interiores que el alma gusta con el anhelo y vehemencia propia de los discípulos del Crucificado, merced á

la influencia de los dones de Sabiduría y de Entendimiento.

En la Mística se experimenta y siente á Dios, no según que Dios se revela ante la mirada del bienaventurado, para su completa fruición y felicidad; sino tal como debe aparecer aquí á través de las sombras de la fe, y como es puesto en razón que le contemple el desterrado, que ingrato y cruel le volvió la espalda.

El sol es siempre el mismo, fuente de la luz que alumbra el mundo material; y, sin embargo, su disco se nos presenta á veces rojizo y amenazador, como si fuera un terrible volcán que está para despedir asoladoras llamas de exterminio.

Dios es el mismo siempre, la Bondad, la Belleza; pero mientras no brille la luz de la gloria, será para el hombre también el Dios justo, á quien ofendimos; será la infinita sublimidad, á la cual nos impide contemplar nuestra triste condición de rebeldes, sujetos á la expiación y al desagravio.

Y, sobre todo, para contemplar á Dios se nos ofrece como arquetipo inefable el Hombre-Dios, que en el supremo sacrificio es la más alta personificación de la Mística propia de esta vida, y en su contemplación sufre á medida del fruto que había de alcanzar con su pasión y muerte; y así, sufriendo en su bendita alma, nos da á conocer cómo ha de ser el sentimiento que alcancen de Dios sus predilectos hijos.

Así es cómo todo cuanto describen San Juan de la Cruz en su *Noche del espíritu*, y Santa Teresa en sus Moradas sextas, por no decir todos los místicos en sus admirables descripciones; ha de incluirse dentro de la esencia de la Mística, á pesar de ser esa purísima

esencia el sentimiento de la presencia de Dios, y aun precisamente por eso.

§ V

DIVERSIDAD ESENCIAL ENTRE LA MÍSTICA Y LA ESTÉTICA

Según lo expuesto, hay que decir que la Estética difiere esencialmente de la Mística.

Algún escritor se ha atrevido á consignar en sus obras que el éxtasis no difiere del arrebato estético más que en los grados de su intensidad (1). Esta afirmación bien se echará de ver que carece de rigor científico, y que no se ha podido publicar más que en un sentido muy impropio.

No es, no, en modo alguno el gusto místico de Dios lo que la Estética apellida el gusto de lo bello, aunque sea sublimado á la más alta potencia.

No hay que olvidar que el placer estético se perfecciona y ultima dentro del entendimiento; que, al contemplar lo bello, siente el más puro placer que en lo natural puede alcanzarse. ¡Cuánto se ha procurado ensalzar la pureza de ese placer estético, y con razón para resistir al sensualismo degradante!

Pero si se levanta la mirada á la región sobrenatural de la Mística, ¡qué débil tiene que parecer aquel sentimiento! No ha faltado quien ha dicho que «la impresión de lo bello restablece la unidad de nuestro ser, el

(1) P. Lacouture, *Esthétique fundamentale*, livr. IV, chapitr. VI.

concierto de nuestras facultades» (1), á diferencia del místico, que «en sus elevaciones pierde de vista el mundo y las criaturas» (2).

Por de pronto, cuando el que contempla la belleza, después de henchirse de ese puro placer, pasa á amar, y estrechar y poseer lo que antes se le ha presentado como bello; en el mero hecho de amarlo, por no sé qué linaje de transformación, lo bello como tal se esconde, para no dar la cara sino en cuanto es bueno y amable. No es, pues, lo bello tan apto como suele asegurarse con más poesía que verdad, para satisfacer á todo el hombre.

Precisamente por eso se ha dicho, y por cierto con razón, que el carácter más esencial de lo bello es que no atrae hacia sí á quien lo contempla para que llegue á su posesión, tocándolo y abrazándolo; á diferencia de lo bueno y amable que suspira por la unión, así como el amor correlativo tiende á la unión con lo bueno.

Lo que no entiendo es, cómo puede afirmarse en todo rigor que el amor estético, esto es, el amor tomado impropiamente por la inclinación que toda facultad siente hacia su objeto propio, es el más puro de los amores. La verdad es que, si fuera cierto lo que tan enfáticamente dijo Kant, que *lo bello es una finalidad sin fin*, amar á lo bello sería el más refinado egoísmo; y sólo deja de serlo en cuanto la contemplación de lo bello y el placer que de ahí resulta, tienen que ordenarse como los demás actos humanos al amor de ese mismo

---

(1) Véase Cherbuliez, *Revue des deux Mondes*, 1.er Juillet 1891, p. 29, alegado por Lacouture, obr. cit., livr. VI, chapitr. V.

(2) Ibid.

objeto, no en cuanto es bello, sino en cuanto es bueno y digno de ser amado, y como medio referible á la divina gloria.

La Mística, en cambio, no necesita como la Estética de estas declaraciones tan sutiles como verdaderas, porque abarca en sus dominios no sólo la actividad del entendimiento, sino también la de la voluntad, y ambas en toda su extensión; y, lo que hace más al caso, ambas en un orden todo sobrenatural y divino.

Cuando acá un alma pura alcanza el sentimiento de lo bello, y contempla su grandeza y proporciones y unidad misteriosa, y tocándolo goza y gusta por el amor con deleite ese no sé qué de inefable suavidad que la embriaga; es que se ha verificado la unión entre la belleza y el alma, no sólo por la intuición, sino por medio del amor, que se adelanta y consuma la perfección del espectador que logra transformarse así moralmente en el objeto bello, y aspira y siente sus tesoros de bondad bella y de belleza buena. La belleza debe ser el medio para esa unión misteriosa que se inicia, pero que no concibo cómo pueda consumarse, y gustarse y sentirse sin el amor que una y moralmente identifique.

En lo natural, esa intuición que inicia tan felices momentos no lo es más que de nombre; dentro de la región de la Mística, bien que no llegue á la del cielo, porque media la especie inteligible, es muy propia y perfecta, y el genio ante ella no parece: la luz de la divina Sabiduría fortalece al místico, y así, apoyada en el brazo de Dios, pasa adelante y saborea ó la Belleza en sí misma, ó las amarguras inefables del Hombre-Dios, sujeto por el hombre al supremo suplicio; aquí no puede llegar por sí la más sublime contemplación;

lo que resuelve todas las dificultades de la Mística es el amor, que unido á la Bondad infinitamente bella, sin que nadie se lo diga, ve y alcanza, y siente y toca las entrañas del que se hizo hombre para nuestra dicha.

§ VI

LAS ÚNICAS FUENTES

Resulta de todo lo expuesto que no hay ni puede haber en todo el orden natural, ni siquiera en el sobrenatural ordinario de la fe, conocimiento que explique con alguna exactitud lo que pueda ser la experiencia de la Mística.

No hay, pues, otro remedio que acudir á los mismos místicos, para que con sus descripciones, y si fuera posible, fotografías de sus místicas operaciones, conozcamos el carácter esencial ó la razón formal de la mística contemplación.

Esta doctrina es tanto más cierta, cuanto que la Mística es el *maná escondido que nadie sabe sino el que lo recibe* (1).

Y aun por lo que toca á los mismos que reciben tan excelente don, lo ordinario suele ser que no conozcan qué gracia es la que atesoran en su alma, ya proceda esa ignorancia de que Dios, en su misericordia infinita, quiere así ponerlos á cubierto de toda soberbia, ya sea que la oración, precisamente á causa de su misma excelencia, excluya el acto reflexivo, y en este sentido es

(1) Apoc., II, 17.

profundamente verdadera la sentencia del glorioso San Antonio, y que Casiano llama divina, es á saber: que no es perfecta oración, aquella en que el monje entiende lo mismo que hace cuando ora; ya, en fin, porque de haber reflexión, esta sabido es que no tiene por objeto la naturaleza, sino la mera existencia concreta de las internas operaciones místicas.

De aquí sale una consecuencia práctica de grande importancia para cerrar la puerta á muy perjudiciales ilusiones; y es que todos cuantos documentos ó preceptos puedan enseñarse no sólo por los tratadistas, sino también por los contemplativos acerca de la práctica de la teología mística, encaminados á iniciar ó introducir á otros en la experiencia de los dones propios de esta sagrada y escondida ciencia; todos son no sólo inútiles por cuanto es Dios el único que llama é introduce en esa región, y el único que puede comunicar fortaleza para gozar y sufrir juntamente el inefable purgatorio que ahí se experimenta, sino también pestilentes, por cuanto es de temer que otros, incautos y engolosinados al oir tan deslumbradoras descripciones, trazadas más con luz que con sombras propias de este destierro, caigan en la tentación de querer escalar, sin ser llamados, ese venerando recinto.

A conjurar estos peligros tienden las prevenciones que sobre este punto han hecho siempre los autores más sólidos de ascética y mística; y entre ellos sobresale el P. Rodríguez en su admirable *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* (1).

¿Pretendieron esos y otros muchos autores proscribir

(1) *Ejercicio de perfec. y virtud. crist.*, p. 1, trat. 1, cap. 4 y siguientes.

los tratados, manuales, descripciones, apologías y exposición científica de las gracias místicas? Hay que decirlo claramente: ni quisieron ni pudieron quererlo.

La tradición eclesiástica universal así nos lo enseña; y los Santos más ilustres han defendido que pueden y deben hacerlo los que tengan condiciones para ello.

Valga por todos la autoridad de San Bernardo, que (1) exponiendo aquellas divinas palabras: el que escudriña la Majestad, será oprimido por la gloria, enseña: «La Iglesia no queda oprimida por la gloria..., porque no es escudriñadora de la Majestad, sino de la voluntad. Por lo que toca á la Majestad, á veces cierto es que se atreve á fijarse en su consideración, pero eso lo hace como quien se admira, no como quien escudriña...»

Por donde se ve que, haciéndolo con humildad, puede ser obra meritoria procurar con diligencia declarar, como se ha hecho siempre en la Iglesia de Dios, la naturaleza de la Mística, y vencer las dificultades que se opongan á su estudio.

Quien pretenda pasar más adelante, corre peligro de extraviarse, no de las sendas extraordinarias de la Mística, sino de las ordinarias y comunes de la piedad sólida y verdadera.

Y por esta misma razón no acabo de entender la propiedad con que se hayan podido intitular varias Obras de escritores, por otra parte muy dignos de veneración: *Práctica de la teología mística;* si no es en el sentido ya expuesto, y cuando más, para descender en la práctica, no á las pretensiones absurdas de enseñar lo que nadie puede, fuera del divino Maestro, sino para

(1) Sermon. 62 in Cantic. Migne P. L., tomo CLXXXIII, col. 1.077, fin.

remover los obstáculos que cierren la entrada á las moradas de la Mística, por si Dios se digna gratuitamente llamar después á ellas, ó para avisar á los que ya entraron, de los escollos que han de aparecer á uno y otro lado del camino.

§ VII

EL CENTRO, EL FONDO DEL ALMA.—EL ÁPICE DE LA MENTE

Al llegar á este punto, parece oportuno digamos algo, siquiera sea ligeramente por ahora, del *centro del alma*, que es donde se obra tan grande maravilla, aunque no sea con otro fin que aclarar algunos de los términos que en esta sagrada ciencia se usan, como han hecho con frecuencia varios autores.

En el alma no hemos de querer encontrar materia alguna, y por lo mismo en ella no hay cosa interior ni exterior, ni superficie ni centro alguno considerado con relación al espacio. Sin embargo, tales expresiones metafóricas que aquí como en otros muchos puntos nos dan á conocer el origen de las más altas ideas por medio de los sentidos, nos abren paso al conocimiento de misterios que difícilmente conoceríamos de otro modo.

En lo material, el centro es lo más íntimo de un cuerpo. Con que en el alma, espiritual como es, lo que llamamos su centro, debe ser lo que tiene de más íntimo, el cual será tanto mayor cuanto más diste del mundo material, de la vida sensitiva interna y externa y hasta de la vida intelectiva ordinaria, que si bien en

sí misma tiene que ser esencialmente espiritual; pero en cierto modo participa de la materia, por cuanto merced á ella se actúa por medio de los sentidos, hasta llegar al discurso y á la composición y división en el juicio.

En virtud de esa dependencia que el alma, mientras está unida al cuerpo, tiene de la materia, sólo adquiere especies á través de la sensibilidad, es decir, por conducto de la materia. Y, en su consecuencia, nada más natural que la trabajosa, lenta y prolija labor de las potencias espirituales para ir entendiendo y amando los objetos. No se puede dudar que, al entender así, el espíritu se levanta sobre la materia; pero, á la vez, como que gime sepultado y abismado dentro del cuerpo.

Demos, pues, que ese mismo espíritu libre de la compañía molesta de lo material, sin tener que sujetarse al procedimiento discursivo, entendiera con sólo su mirada, que amara á proporción, que volara libre, imitando, aunque de lejos, á las inteligencias separadas... Cuando todo esto hiciera, ¿quién duda que estaría en su centro espiritual, mucho más si allí mismo encontrara el objeto soberano en quien descansara por inteligencia y amor, es decir, por actos fáciles, fruitivos, luminosos, ardientes y sencillos á la vez? Pues esto y no otra cosa sucede íntimamente en el alma mística. Hay, pues, dentro de ella un centro inefable, que es el cielo de la tierra.

San Juan de la Cruz, explicando aquel su verso inimitable: «*De mi alma en el más profundo centro...*» (1), escribe lo que sigue: «Y porque decir que hiere en el más profundo centro de su alma da á entender que tiene el

(1) *Llama de amor viva*, canc. 1.ª

alma otros centros no tan profundos, conviene advertir cómo sea esto. Cuanto á lo primero, es de saber que el alma, en cuanto espíritu, no tiene alto ni bajo, ni más profundo ni menos profundo en su ser... Pero dejada esta acepción de centro y de profundidad material, aquéllo llamamos centro más profundo, que es á lo que más puede llegar su ser y virtud y la fuerza de su operación y movimiento, y no puede pasar de allí... El centro del alma Dios es, al cual habiendo ella llegado según su ser y según toda la fuerza de su operación, habrá llegado á lo último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas ame y entienda y goce á Dios...; y cuantos más grados de unión tuviere, más profundamente entra en Dios y se concentra con él.»

Demos, pues, según esto, que un alma recibe la plenitud mayor que regularmente se recibe en esta vida, de unión con Dios: entonces vive en el más profundo centro, y Dios vive dentro de ella.

El viaje místico consiste en que vaya el alma alcanzando cada día más perfección en conocer, sentir experimentalmente, amar á Dios. Primero, ese conocer y sentir á Dios, será como entre celajes y sombras, es decir, muy semejante al que se tiene de un objeto poseído en confuso, sin apenas saber que se le posee si no es con la ayuda de cierta vaga reflexión. Más aún: lejos de percibir á Dios inmediatamente, lo más que entonces se percibirá serán sus efectos, sus emisiones divinas. Estas, por cierto, se recibirán sin discurso; pero tanto los dones sobrenaturales que fortalezcan las potencias, como las especies que sirvan de medio á la inteligencia, serán de grado inferior, y así no darán por

resultado un acto contemplativo de gran intensidad y consistencia.

Después, afinándose estos principios, la contemplación será cada vez más espiritual, se verificará á la vez más perfectamente la misión invisible de las divinas Personas en lo íntimo del alma; y día llegará en que ésta se una propiamente con Dios, por ventura, sin alguna especie que pase por los sentidos ni la imaginación, como da á entender la gran Maestra seráfica (1), y, lo que es más admirable, sin que medie especie alguna creada para el conocimiento, pues el mismo Dios inmediatamente dicen algunos que se une á manera de especie inteligible, bien que no con aquella perfección que en el cielo, por faltar la luz de la gloria y no estar el alma fortalecida sino con otro don que es muy alto, pero que no pasa de ser participación de la luz de la gloria (2).

Estas divinas sublimidades ciertamente son tan inefables, que no hay humano lenguaje capaz de expresarlas; y, por lo mismo, en cierto modo son increíbles, si no se leen y estudian con mucha fe las páginas que sobre esto escribieron los que Dios eligió, sin duda, en su alta Providencia, para dar á conocer cuánto ama á los que, fieles y generosos, se le rinden. Y al estudiar los libros de los dos serafines, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, una cosa se nota cada vez más, según se adelanta en su lectura: que todas esas mercedes místicas, desde las que se reciben en la cuarta Morada teresiana, hasta las de la séptima y última, que se consuman en el

(1) *Moradas 7.as*, c. II.

(2) Fr. Anton. a Spiritu Sancto, *Director.* mystic., tract. IV, disp. I, sect. 8, n. 61.

más profundo centro; todas van, cierto es, en progresión, pero todas pertenecen á un mismo orden, por lo que toca á la santificación de quien las recibe. Lo sumo está en la cumbre; allí la perfección asombra. Todo cuanto en la falda de ese monte santo, y en la misma cúspide relampaguea de luz y de fuego sagrado, es prenuncio de los dones de la gloria, arrebolados por la amorosa sabiduría del que cifra sus delicias en morar con los hijos de los hombres. Lo sumo de ese cielo místico es la unión suprema. Que haya dones de orden angélico, que las especies se parezcan á las que fecundan á las inteligencias separadas, que coopere ó no la fantasía, que á veces esté como para romperse la *tela del dulce y divino encuentro*, que decía San Juan de la Cruz, que reine gran silencio en lo más íntimo del alma, como decía Santa Teresa: cada uno de esos misterios, todo ese cúmulo, ¿quién lo duda?, gran portento es; pero el portento sumo es la suprema unión con Dios, y prenda la más segura (porque lleva consigo la suma conformidad con la voluntad divina) de la intuición gloriosa de los bienaventurados.

No se acierta á entender el orden que Dios ha establecido para que un alma, cuando es fiel en el grado místico que posee, merezca de algún modo ser elevada al más sublime que le sigue: al fin, secretos de la divina predestinación, agravados aquí sobre lo que ya tienen de misteriosos en el orden de la gracia ordinaria, con los inherentes á la naturaleza de los dones místicos, que jamás se merecen de justicia. Pero ello parece indudable: tan extraordinarios esencialmente son los que pertenecen á la cuarta Morada, como los que se reciben en la cumbre de la séptima. Del mismo orden son todos

ellos: extraordinarios, aunque los últimos se parezcan ya más á las avenidas de la gloria, y se reciban con una consistencia algún tanto habitual y perdurable, que parece, más que de la vida presente, reflejo de la vida interminable y de la inmutabilidad divina.

Ahora bién; la fuente viva, de tanta luz intelectual, llena de amor, como decía Dante, es Dios huésped del centro del alma; y la potencia con que el alma contempla sin discurrir tantos misterios, claro está que no puede ser otra que el entendimiento que da luz á la voluntad y á la vez la recibe misteriosamente del fuego amoroso de ésta, en un admirable flujo y reflujo de inexplicables maravillas, dentro de un círculo misterioso que supera en brillantez á todas las claridades del sol y de todos los astros; pero hay que tener presente que el entendimiento, con ser una sola potencia, desempeña varias funciones.

Cuando discurre, se llama razón; cuando entiende sin discurrir, mirando la verdad, se llama entendimiento; cuando contempla la Divinidad, se llama inteligencia (1).

Y acerca de esto nota el sabio cardenal Bona que, así como en lo natural la sindéresis, que es el hábito de la razón práctica, sirve para conocer los primeros principios en lo que se debe obrar; así también los místicos llaman *ápice de la mente y centella de la inteligencia* á la irradiación que el alma recibe de Dios, cuando sin velos de las criaturas y sin sombras de imágenes, al menos tan densas como de ordinario, contempla los divinos

(1) Richard. a Sto. Victore, lib. 1, *Benjamin major.*, lib. 1, cap. IX Migne P. L., t. CXCVI, col. 74.

misterios, tocándolos ó como si los tocara inmediatamente. De aquí nace el que pueda el místico fijar su mirada en las verdades superiores y elevarse á las divinas; y, por último, á la vez que se ilustra en el esplendor del conocimiento, se encienda en el ardor de la inclinación á lo bueno (1). Hasta aquí el eminentísimo cardenal, conforme á la mente de San Buenaventura.

Este ápice de la mente es, pues, el desnudo y deiforme *fondo* del alma, el cual, en puridad, no es más que la esencia simple del alma, sellada con la imagen de Dios.

Para entender bien esto, podemos concebir al alma como un vaso resplandeciente, capaz de todas las iluminaciones y sombras que le vienen de todas las demás cosas. Pero así como se llama *fondo* á lo ínfimo del vaso que sustenta todo lo demás que en él se derrama, así la parte principal de nuestra alma se llama también fondo. Y como el fondo, tanto más escondido queda en el vaso cuanto más se llena de cuerpos densos, también el alma tanto menos percibe la divina irradiación cuanto más crasas son las especies que ocultan la ilustración divina. Demos, pues, que el alma queda vacía de las imágenes de lo criado: entonces brilla y aparece en el fondo del alma sencillo, puro y amable el rostro hermoso de Dios.

De este fondo dijeron muchas cosas Taulero y otros místicos; y de él hizo mención especial San Diadoco, obispo de Fótica (2).

Hasta aquí el mismo Bona (3).

---

(1) *Via compendii ad Deum*, c. x, n. 7.

(2) *De Perfectione vitæ spiritualis*, cap. xxvi et lui.

(3) Ibid.

CAPITULO II

¿Qué es la Mística?

Dos procedimientos podemos emplear en este asunto fundamental. Uno que podemos llamar *sintético*, y consiste en definir, ante todo la Mística, dando por supuesto los principios que después se hayan de probar, y según los cuales aparezcan sus elementos constitutivos. Y otro, *analítico*, conforme al cual, después de probar los principios esenciales y constitutivos de la Mística, se exponga su noción esencial como derivación y consecuencia de previas demostraciones.

Entre estos dos, ambos legítimos y usados de célebres autores, hemos optado por preferir ya uno, ya otro, según convenga en cada caso, cuidando siempre de que el lector quede orientado, desde luego, para aprovecharse de cuanto se vaya diciendo, y sin olvidarnos de que los principios ciertos fundamentales queden siempre demostrados cuanto nos sea posible.

§ I

OBSERVACIONES PREVIAS

Llámase Mística á la comunicación íntima y extraordinaria con Dios; y llámase también Mística á la ciencia que tiene por objeto estudiar esa misma comunicación.

Es patente que no es lo mismo estar en íntima familiaridad con Dios, que estudiar lo que esa familiaridad es por su naturaleza.

De aquí la necesidad de dividir esos dos conceptos antes de definir la Mística en general. Son sencillas, en verdad, estas observaciones, pero es de ver cómo á las nociones más rudimentarias que por su misma claridad pasan inadvertidas á veces en los tratados elementales, hace después mucha falta sostenerlas y recordarlas y hacerlas valer aun entre los sabios.

Para convencernos de esto, acudamos á la crítica moderna.

Los críticos vulgares, principalmente los que propenden al racionalismo, han querido probar fortuna en lo que ha sido y aun es de moda, en escribir artículos y libros para juzgar lo que ellos llaman el *misticismo español* y las *escuelas místicas españolas*. Y en esas disquisiciones pseudocientíficas, tan pronto se trata de los que se ocuparon en estudiar la comunicación mística con Dios, como de los verdaderos místicos; tan pronto de los efectos de la inspiración, como del tratadismo; tan pronto de los escolásticos que con sereno raciocinio analizaron la sublimidad de la unión mística, como de los que go-

zaron las efusiones del amor divino en el arrebato del éxtasis.

Por último, reduciendo á una misma categoría todas estas maravillas, no sé, á la verdad, con qué clase de lógica sacan por conclusión inducciones que harían reir si no tuvieran por objeto misterios tan sagrados; y así, con frecuencia pasan como grandes pensadores los que en la práctica imitan á los que suman cantidades heterogéneas para su uso particular.

Otros, los críticos sabios, los verdaderamente dignos de este nombre, al investigar el origen del *misticismo*, propio de algunos escritores eclesiásticos y santos Padres, descubren las huellas de la exposición doctrinal de estas lumbreras en la filosofía platónica ó neoplatónica; y después no tienen inconveniente en afirmar que el *misticismo cristiano* bebió en las fuentes de la filosofía pagana.

No desconozco que, para evitar otras peores consecuencias, los mismos que así se expresan, en fuerza de su ortodoxia, que no es posible poner en duda, afirman que todas sus investigaciones tienen por único blanco, no precisamente la Mística verdadera, sino la parte accesoria de esa ciencia divina. Hubiérase dicho, desde luego sin abandonar el lenguaje tradicional, que cuanto se contenía dentro de aquellas afirmaciones tan generales acerca de la Mística ortodoxa, no versaba precisamente sobre la Mística, sino sobre la exposición doctrinal de la misma; y por este camino tan sencillo, se hubieran evitado confusiones.

Verdad es que entonces la crítica hubiera ocupado un lugar más modesto, y los estudios críticos no hubieran ido tan en consonancia con los modernos ideales.

Ciertamente, si bien se considera, lo mismo que sucede aquí en la Mística pasa también, aunque no tanto, en las demás ciencias.

En la filosofía, por ejemplo, una cosa es tratar de psicología, y otra de la historia de la psicología; pues de la misma manera una cosa es la Mística, y otra cosa es tratar del conocimiento doctrinal de la Mística. Más aún: una cosa es que el niño vaya formando sus ideas, según sale de la infancia; y otra, que vengan el pedagogo y el filósofo, el primero á fomentar el desenvolvimiento de esas ideas, y el segundo á estudiar cómo se engendran.

Lo que hay es que en estos ejemplos está muy vigente, y se considera por todos necesaria tal distinción; y en la Mística, por ser ella tan alta, la misma distinción, á pesar de ser más necesaria aún, no se reconoce con tanta facilidad, y por eso es preciso inculcarla hasta la saciedad.

Conste, pues, que la Mística, considerada en sentido estricto, se divide en experimental y en doctrinal. Vamos ahora á estudiar especialmente lo que es la primera.

§ II

LA MÍSTICA EXPERIMENTAL NO ES CIENCIA

Esa íntima oración experimental será todo lo sublime y luminosa que se quiera; pero ciencia, tomada en sentido propio, no lo es, porque en la oración mística, lo que se entiende, no es infiriendo una cosa de otra. En

aquélla se conocerá ésta, pero no se conocerá una como consecuencia de haber conocido otra por virtud del raciocinio. Ni el acto de la misma fe sobrenatural y divina es discursivo; porque, aunque se presupongan los motivos de credibilidad, cuando llega el momento de creer, el entendimiento se actúa y cree sin discurrir en su pura simplicidad de adhesión, expresada con esta palabra: «Creo». Pero el fiel, al decir «creo», piensa de un modo humano, por más que la operación interna de adhesión sea substancialmente sobrenatural.

Al contrario, cuando el místico entiende *místicamente* (1), cree sin preceder ni acompañar, en modo alguno, el discurso; penetra la verdad y la mira con mucha simplicidad; la contempla sereno, para después amarla y gozarla, de una manera análoga al conocimiento de los primeros principios en el orden de la naturaleza.

A pesar de todo esto, á la Mística se la llama muchas veces *la ciencia*, *la sabiduría*, *el conocimiento*, *la filosofía*, *la teología*, como si con estas expresiones se quisiera dar á entender que, fuera del cielo, todas las ciencias, toda la sabiduría, toda la filosofía, todo conocimiento, todos los tratados de escolástica son poca cosa en su presencia; porque todo ese cúmulo de conocimientos, con ser tan excelentes, son como la belleza pintada en comparación de la belleza viva, como poner en parangón un tratado teológico, eximio cuanto se quiera, acerca de la bienaventuranza, con la misma intuición de la gloria.

No olvidemos, sin embargo, el lenguaje consagrado

(1) Lo expresamos así porque el místico no siempre entiende y ama como tal, sino únicamente cuando sus potencias se hallan bajo el actual influjo de los principios sobrenaturales y extraordinarios.

por la venerable tradición para expresar esta comunicación íntima y extraordinaria con Dios; y bueno será que la llamemos como la llamaron los dos serafines del Carmelo: *Teología*, y no como quiera, sino *mística*, para que entendamos que el místico recibe un conocimiento secretísimo é inefable de la Divinidad y de los otros misterios que contempla.

§ III

LA MÍSTICA NO ES LA VIRTUD HEROICA

Este conocimiento es tan alto, que no basta, para alcanzarlo, estar en gracia ni hacer actos heroicos de todas las virtudes; lo cual es de tal manera verdad, que ni por un solo momento es posible el acto místico, mientras no sobrevengan los demás principios extraordinariamente sobrenaturales.

La razón es patente: en el orden presente de la Providencia sobrenatural para la santificación de las almas, concíbese, absolutamente hablando, sin dificultad un alma heroica, purísima, muy amada de Dios, ardiendo en alto grado de caridad, pero sin recibir los dones místicos.

No se trata de saber ahora si Dios suele conceder por orden regular á todas esas almas los dones místicos; lo que ahora se pretende declarar es si ese cúmulo de virtudes eximias es la Mística propiamente dicha; y se contesta sin vacilar, que no.

Para la Mística se requieren otros dones, que acaso no siempre vayan en quien los posee, acompañados de

tan egregia santidad; aunque debe confesarse que son el medio más poderoso y eficaz para alcanzarla.

Diré más: tan sublime es el don místico, que nadie puede merecerle *de justicia,* como enseñan unánimemente los doctores católicos; y aun, por lo que toca al mérito de conveniencia *(de congruo)*, lo ordinario es afirmar que tampoco se puede merecer, con mérito de *congruo infalible,* aunque, por otra parte, la Mística éntre en el plan general de Dios para la santificación de la Iglesia.

Una cosa es que la voluntad divina quiera que la Mística éntre en el plan general y ordinario para santificar á la Iglesia, y por orden regular á los que de verdad y con eficacia quieran la perfección heroica, de tal suerte que no haya en la Iglesia época alguna en que no haya verdaderos místicos; y otra cosa enteramente distinta es que haya quienes la merezcan propiamente.

Nadie se maraville de que nos afanemos en determinar bien lo que es *el estado místico.* Hay propensión hoy á presentárnosle tan vago y aéreo que, á juzgar de su naturaleza por ciertos tratados, nada tendría de extraño que hombres maduros y rectos sacasen de tanta vaguedad esta consecuencia: «La Mística será muy excelente, pero se nos la pinta tan nebulosa é impalpable, que no hallamos por donde se la pueda conocer, y por lo mismo no la estimamos tanto como nos la ponderan los grandes maestros; y así desistimos de su estudio.»

No se olvide que hay algunas escuelas contemporáneas que temen no poco penetrar en la revelación de ese misterio, acaso porque hayan visto que así se descubre el flaco de sus teorías. En cambio, la verdad nada teme; lo que hay que hacer, eso sí, es ir paso á paso en

asunto tan delicado, para no incurrir en las consecuencias que lleva consigo el sistema preconcebido.

§ IV

LA MÍSTICA NO ES MERO SUBJETIVISMO

Lejos de ser mero subjetivismo, como algunos más bien que asegurarlo llegan á temerlo, la Mística es la más grandiosa realidad de la vida del espíritu. La razón es clara.

La Mística tiene por objeto la misma Realidad infinita, y á ella tiende y en ella descansa, poseyéndola del modo más pleno y perfecto que se la puede poseer en esta vida. Expongamos brevemente esta doctrina unánime de los doctores en la parte que es necesaria al caso presente.

Objeto primario de la Teología mística es Dios; el secundario es todo lo demás que existe en el cielo y en la tierra, en cuanto se refiere y se ordena á Dios. Ese es el objeto de la Teología escolástica, y ese tiene que ser también el de la Mística; pero ¡bajo qué aspecto tan diverso!

La Teología escolástica conoce con esfuerzo de raciocinio á Dios, suma Verdad: como quien para saciar la sed que le devora, el agua que necesita la extrajera de las flores; y por esta razón, el conocimiento de la Escolástica es meramente abstractivo.

La Mística no es así; anhela el agua viva de Dios, y no va para alcanzarla á la naturaleza, que es madrastra; ni se vale del raciocinio, porque el conocimiento abs-

tractivo no suele traer unción al alma; sino que acude, mejor diré, la llevan á la fuente de la vida, que es el divino Costado, y allí bebe hasta embriagarse, y gusta en el divino manantial cuán suave es Dios, mediante el amor de la voluntad, que es como cierta noticia peregrina del cielo, si bien la voluntad, que es la que así participa de ese soberano banquete, nada hace sin que vaya por delante alumbrando el entendimiento. Y ¡cosa admirable!, después que la voluntad así fortalecida, gusta y ama, el entendimiento vuelve á entender y contempla sin discurso; y fulgura en cierto sentido la intuición, y se obra el gran portento de conocer á Dios de un modo que dicen los filósofos y los teólogos (y dicen bien porque hablan para dentro de su esfera) que es imposible: el portento es conocer á Dios y gustarle, al modo que uno conoce la miel, no por explicaciones de los naturalistas, sino porque va á la colmena y se deleita saboreándola.

No hay, pues, necesidad de abstracción (1) ni de raciocinio; lo que hay es intuición, no al modo que fingen los ontologistas, sino porque en aquel gustar á Dios, se contempla y se experimenta á Dios, sin que de aquel gusto se infiera lo que es Dios en virtud del discurso.

Temen algunos que así las operaciones místicas queden reducidas á mero subjetivismo: ¡triste ilusión! Para desvanecerla, basta considerar á la Mística tal como es: la gran realidad objetiva del supernaturalismo cristiano.

Otros, en cambio, tan reservados se muestran al tra-

(1) Estos conceptos se explicarán muy pronto con la exactitud conveniente.

tar de lo que llaman *el estado místico*, que apenas si se atreven á hacer otra cosa que exagerar un poco el estilo y aplicar unos cuantos superlativos para designarle, y emplear frases que indiquen no sé qué luces misteriosas y ardores intensos de amor.

Por mi parte, lo confieso, en ese estado místico que tanto se presta al misterio por su vaguedad, y que no dice nada concreto que levante al místico sobre toda la psicología y sobre toda la teología escolástica; excusado sería que me empeñara en creer, porque es otra la tradición sagrada de la Iglesia y sus doctores.

§ V

EL NÚCLEO DE LA MÍSTICA

Creo, sí, en la Mística como en un divino portento, cuando en esa intuición y en ese gusto de Dios veo el esmalte preciosísimo y delicado de las mismas virtudes teologales, que son la esencia de la perfección cristiana, y no el centelleo aparatoso de la luz profética, que es buena cuando Dios la da á uno para bien de la Iglesia, pero que no es la médula de la Mística, ni su núcleo central, por cuanto puede recibirla quien sea enemigo de Dios.

Hay que afirmar, sin embargo, que la luz de profecía, que es la esencia de las revelaciones, visiones y demás actos distintos, suele ser con frecuencia 'compañera de la mística contemplación; y por esta causa se dedica en los tratados de Mística alguna sección á esclarecer la naturaleza de esas divinas comunicaciones, sin omitir

jamás el criterio para evitar sus peligros, y poder discernir las verdaderas de las falsas.

Pero ahondemos algo más en este punto tan importante.

Sucede en la Mística, y acaso en mayor escala, lo que se verifica en las ciencias: que las constituyen varios elementos, ya como partes esenciales, ya también como partes integrantes, si bien entre todos esos elementos sobresale uno por lo menos, que forma el núcleo central y la raíz más íntima de todo cuanto á ellas pertenezca.

Indispensable á todas luces es discernir ese primordial elemento de todos los demás, principalmente cuando está más oculto, y por esta causa suele atraer menos las miradas de los que pretenden estudiarlas.

Tal es la Mística en grado eminente, como luego se verá, y esta es la causa de que haya necesidad de evitar dos clases de peligros. El primero consiste en tomar por elemento primario de la Mística lo que más sobresale al exterior, aunque sea cosa accesoria. A tal escollo está más expuesto el vulgo, el cual es más numeroso de lo que á primera vista parece; y por lo mismo es tan frecuente, ó no hacer mención en las biografías de los místicos más que de sus revelaciones, visiones y milagros que tanto deslumbran y sorprenden al exterior, ó, si se describe ese otro elemento, que es la médula de la Mística, apenas se hace más que de vuelo, con palabras ligeras y de ningún valor.

En el segundo escollo pueden incurrir y han incurrido no pocas veces los mismos que hacen profesión de estudiar la Mística.

La médula de ésta tiene que ser el ejercicio de la

oración extraordinaria fortalecida con los dones del Espíritu Santo, los cuales, á la vez que decoran con hermosa refulgencia los actos de las virtudes teologales, disponen el alma para que se una íntima y misteriosamente á Dios como á su fin sobrenatural.

Con este principio fundamental se evita uno de los mayores tropiezos que puede haber en el estudio de la oración mística.

Todos saben con qué graves dificultades han batallado innumerables tratadistas para señalar los caracteres esenciales que distinguen á la contemplación mística de todo género de visiones y revelaciones divinas.

Los teólogos místicos, dando esta distinción unánimemente por cierta, pónense después á señalar la razón formal que distingue á la contemplación mística de toda visión y revelación; y aquí es donde están divergentes, hasta el punto de que no se sabe lo que muchos quieren dar á entender sobre esto.

Unos dicen que la contemplación mística se distingue de toda visión y revelación, en que aquélla consiste en actos indistintos y confusos, al paso que las visiones y revelaciones son actos distintos inundados de claridad. Obsérvese que los autores que siguen esta doctrina, como si temieran no declarar bien así lo que desean, se esfuerzan en patentizar su aserto, que en verdad no parece que puede ponerse en duda, pero que dista mucho de presentar caracteres tales como se necesitan para distinguir las revelaciones de la oración contemplativa.

¿Por ventura no puede Dios conceder á uno la visión ó revelación de una cosa, envuelta en el misterio y sin distinción alguna? Pues qué, ¿tan claras y distintas

fueron las visiones que tuvieron Faraón, Nabucodonosor, Baltasar y otros muchos? Si eso de la mayor ó menor claridad y distinción fuera la nota característica que distingue á la contemplación mística de las visiones y revelaciones, ¿cómo es que la contemplación obscura se parece más que todas las visiones y revelaciones á la intuición de la gloria? ¿Quién será capaz de probar que no puede haber en el entendimiento del contemplativo, mayor distinción y claridad en el conocimiento de un objeto que en el entendimiento del mero profeta?

Sin duda, por la fuerza de éstas ú otras razones semejantes, otros autores se han acogido á diferentes principios sobre este particular, el P. Poulain, por ejemplo, el cual señala la diversidad que existe entre la contemplación mística y las visiones, diciendo que aquélla tiene por objeto á Dios, y éstas lo que está fuera de Dios.

Ya en otro lugar se prueba la inconsistencia de esta doctrina.

Preciso es, pues, recurrir á otros principios, si hemos de poder distinguir la contemplación mística de este otro segundo grupo de gracias.

Y así lo hace el distinguido teólogo místico P. Fr. Felipe de la Santísima Trinidad (1), el cual enseña que en la mística quietud y unión con Dios sólo se le conoce por los efectos, pero que en la visión se ve claramente que está allí; que en la unión y quietud se manifiestan divinamente ciertas influencias, al paso que en

(1) *Summ. Theolog. mystic.*, p. 2, *de via illuminativa*, tract. III, a. 3, á quien sigue el P. Antonio de la Anunciación, en su *Disceptatio mystica*, tract. IV, q. I, a. 4.

la visión, sobre esas dichas influencias se manifiesta la presencia de la Humanidad Sacratísima. Hasta aquí dicho Padre.

Ahora ruego al lector que me diga: ¿puede aceptarse esta doctrina? Juzgo que tampoco, dicho sea con el debido respeto y caridad.

1.° No siempre la visión tiene por objeto la Santa Humanidad de Jesucristo, como todos aseguran.

2.° Si esas fueran las únicas diferencias entre la contemplación y las visiones, etc., éstas serían más excelentes que aquélla, y precisamente todos convienen y deben convenir en lo contrario.

3.° Contemplación mística hay, como veremos á su tiempo, en la cual Dios, no por sus divinas influencias y efectos, sino por sí mismo, bien que á través de la especie creada, y acaso también por su influjo inmediato, da á conocer al alma que está presente á ella.

Precisamente en esto ha de fundarse, como se expondrá oportunamente, el criterio para distinguir unos grados místicos de otros.

Lo que se ve, pues, ahora, es que con lo dicho no se presenta fundamento bastante para distinguir la contemplación de las visiones y revelaciones.

¿A dónde, pues, acudiremos para ello?

Declarémoslo brevemente, si Dios nos ayuda con su luz divina.

A la contemplación mística hay que distinguirla de todas las visiones y revelaciones, ante todo y sobre todo, por razón de sus principios constitutivos.

El principio próximo de las visiones y revelaciones es una gracia *gratis dada*, llámese luz de profecía ú otra cualquiera. El de la contemplación mística son las

virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo. Algunos indican que, cuando la contemplación mística es muy subida, los Dones no bastan y se requiere alguna *gratia gratis dada*.

He probado, y me reservo probarlo más en adelante, que, como los principios de un acto han de acomodarse á la naturaleza del mismo, no pudiendo incluirse la contemplación mística entre las gracias *gratis dadas*, sino entre las que esencialmente se ordenan á la santificación del que la recibe, no puede haber gracia *gratis dada* que sirva de principio esencial y adecuado á la mística contemplación.

Luego han de serlo los Dones del Espíritu Santo, especialmente el de Sabiduría, que esmaltan con primores de santidad á la fe, á la esperanza ó á la caridad. Según esto, el acto de la contemplación mística se distingue del acto de la visión ó revelación:

1.° En que aquél es acto de las virtudes teologales por esencia, y éste no.

2.° En que aquél gusta y saborea cuán suave, ó también cuán justo es Dios, y éste no.

3.° En que aquél lleva consigo por su naturaleza los incendios del amor de Dios al alma, y éste podrá ser principio para que el alma, después, por resultancia del conocimiento adquirido con la luz de la revelación, se encienda en amor de Dios, pero no más que como apéndice y consecuentemente.

4.° En que la contemplación mística es amor de Dios, y las visiones, ó van acompañadas de aquélla, y entonces la misma contemplación las enderezará al amor de Dios, ó si no, podrá haber alto conocimiento con poco ó ningún afecto.

Resuelta así la dificultad, bien se ve que lo que menos importa considerar en esas dos categorías de gracias, es la mayor ó menor intensidad de la luz, sino el mayor ó menor amor y unión con Dios; unión que va entrañada en la contemplación mistica; unión que es de todo punto diversa é independiente de la visión y revelación.

Tal es la doctrina que sale espontáneamente de los principios de la sagrada Tradición, y que nos ayudará á resolver sin peligro serias dificultades, que de otro modo no podrían resolverse.

En prueba de esto, detengámonos un momento en la luz que derrama sobre el alma la contemplación mística propiamente dicha, comparada con la luz profética.

En la contemplación mística la luz más deseable, la que santifica, es la que brilla en unión con la luz de la fe, mejor dicho, la que se identifica con la fe, á la cual realza como ornamento divino.

No sucede lo mismo cuando se trata de la luz que las visiones y revelaciones comunican al que las recibe. Estas son, según los escolásticos y los doctores místicos, de varias especies.

Hay algunas, cuya claridad es incompatible con la obscuridad de la fe. De éstas, que para distinguirlas de las demás que al presente nos importan, suelen llamarse *distintas*, no es nuestro intento tratar ahora.

Hay otras que, siendo y todo altísimas en grado sublime, al decir de San Juan de la Cruz (1), mejor que

(1) *Subida del Monte*, lib. II, cap. XXVI, según las ediciones ordinarias. Pero en la ed. crítica se encuentra esa doctrina del Santo dentro de los capítulos XXIII y XXIV.

visiones, deben llamarse, cuando tienen por objeto los misterios y la grandeza de Dios, pura contemplación de la Divinidad.

Y añade más el Santo: que son conocimientos sublimes y amorosos, propios del estado de unión, y aun la misma unión; y consisten en un toque maravilloso de la Divinidad con el fondo íntimo del alma.

Por fin hay otra especie de visión intelectual que no brilla con esa claridad, pero en cambio, en medio de su indistinción, suele concederla Dios á algunas almas durante varios días y meses. La compatibilidad de esta divina comunicación con el acto de fe, no hay para qué declararla, porque está á la vista. Y, sin embargo, es verdadera visión, y á la vez contemplación.

Hay, pues, visiones que no pertenecen á la categoría y á la esfera de las *gracias gratis dadas*, sino á la de las gracias que santifican á quien las recibe, y son actos de fe y de caridad realzados con los dones del Espíritu Santo, que ayudan á la contemplación.

En una palabra, allí donde la fe y la caridad puedan derramar su vida y aroma del cielo, sea ó no brillante y resplandeciente la visión, habrá contemplación santificadora. Y cuando así no sea, sucederá todo lo contrario: se rasgará, por ventura, el velo de muchos y grandes misterios, pero tan peregrina luz podrá recibirla un gentil ó un incrédulo envuelto en las sombras de la muerte y del pecado.

Y no es eso lo que más debe al presente llamarnos la atención: á veces puede una altísima comunicación de recónditas verdades carecer, á pesar de su resplandeciente claridad, de los requisitos que señalan los escolásticos para la intuición propiamente dicha, y en cam-

bio puede haber una visión intelectual, mejor diré, una oración contemplativa envuelta en no sé qué brumas y celajes que hacen imposible decir después cosa particular y distinta de lo que se vió; y, sin embargo, cabe dentro de ese misterio verdadera intuición mística estricta; pues el místico entonces nada sabe sino esto: «Cuando estaba bajo esa sombra misteriosa, bien conocía, mejor aún, sentía á Dios escondido dentro de mi alma, faltaba poco para sentir su regalado aliento; le sentí, le gocé á Él mismo. Era Él y no otro el que yo abrazaba. Era la gloria misma de la Divinidad, que no contenta con mandarme sus influjos soberanos, púsose en contacto con mi alma. Resonó dentro de mí una música cuyas notas se perdían en los senos inmensos de Dios, y eran tan delicadas y divinas, que no hay forma de sujetarlas al arte. Debían también los colores lucir sus peregrinas galas para la ostentación de aquel espectáculo grandioso, pero nada puede mi alma describir ahora: era el crepúsculo matinal de la gloria, y la de acá es densa tiniebla en su comparación.»

Para demostrar estos puntos y otros no menos delicados, las Obras de Santa Teresa en muchos lugares vienen en nuestro auxilio. Baste leer el capítulo 27 de su *Vida;* tanto más cuanto en ese sentido la interpretan comúnmente los doctores místicos antiguos y modernos (1).

Ahora, para fijar bien la nota característica que distingue la contemplación mística de las visiones y reve-

(1) Meynard, *Traité de la vie intérieure*, tom. II, p. 432 et seqs.; Ribet, *La Mystique divin*, tom. II, p. 60 et seqs.; Antonius a Spiritu Sancto, *Director. mystic.*, tract. III, disp. 5, sect. 3, n. 334.

laciones, nada creo tan oportuno como alegar al eximio P. Suárez, quien afirma (1), fundado en la razón teológica, en la autoridad de Santo Tomás (2), de San Agustín (3) y de San Gregorio (4), que la contemplación es un acto de fe divina.

No deja de haber muchas y graves dificultades para saber si el asentimiento á ciertas verdades no explícita y formalmente reveladas por Dios, es verdadero acto de fe divina; pero estas dificultades no pertenecen á nuestro propósito, sino á la teología dogmático-escolástica; y así, por nuestra parte, nos contentaremos con afirmar: ó ese asentimiento es acto de fe divina, ó no. Si lo es, también podrá ser acto de mística contemplación. Si no es acto de fe divina, hay que convenir en que no merece el nombre de mística contemplación, no sólo porque esta contemplación tiene que ser cierta y sin discurso, sino principalmente porque ha de ser entitativamente sobrenatural y acto de fe infusa.

A la verdad, ignoro hasta qué punto pudiera la gracia y demás auxilios divinos hacer sobrenatural y aclarar ese acto en orden á la mística contemplación; y aun el P. Suárez (5) parece admitir que así sucede, no sólo en los sabios sino también en las personas sencillas, en virtud de ciertos auxilios que á manera de rayos iluminan las inteligencias de los contemplativos para

---

(1) *De Oratione*, l. II, c. X, n. 5.

(2) 2.ª-2.ª, q. 180, a. 6.

(3) *Meditation.*, cap. XXVII, Migne P. L., tomo XL, col. 921 y 922.

(4) *Homil. 8 in Ezechielem.*, Migne P. L., tomo LXXVI, col. 1.027 y siguientes.

(5) Lug. cit., n. 8.

que puedan discernir y penetrar las verdades que se contienen en las explícitamente reveladas, como afirman San Buenaventura (1) y Gerson (2); pero si bien se considera, tal asentimiento vendría á fundarse, no en la conexión de unas verdades con otras, sino en la ilustración ó irradiación divina; y entonces no sería difícil un acto de fe que, aunque no fuera católica podría ser divina, y, por consiguiente, bastante para que con los dones del Espíritu Santo, dicho acto sobrenatural recibiera el divino realce de la mística contemplación.

Por último, hagámonos cargo de una dificultad que salta á la vista tan pronto como se sostiene que el acto de la contemplación mística esencialmente ha de ser compatible con la fe obscura, y que, por consiguiente, no ha de resplandecer con una intuición que haga la fe imposible. Cómo, se dirá: ¿es posible que se dé una intuición que, considerada en *su ser físico* ó natural, sea excelentísima y en más alto grado que otra no tan clara y evidente, la cual, así y todo, nos sea más provechosa y esté esencialmente ordenada á la unión mística con Dios? Contestemos brevemente.

No es éste sólo el punto al cual se aplica la anterior dificultad. El eminentísimo cardenal Mazzella, al probar que la caridad es la más excelente de todas las virtudes, se hace cargo de cierta opinión de algunos doctores católicos que, distinguiendo en las virtudes el *ser moral (esse moris)* y el *ser físico (esse physicum)*, enseñaron que la caridad es la más excelente de todas, si se atien-

(1) *De Processu Relig.*, in 7, cap. XVI.

(2) *Tractát. de Mystica Theolog. speculativa*, consider. 3.ª

de al *ser moral*, pero que considerada en *su ser físico*, es inferior á la fe (1).

Esta doctrina rara carece de fundamento, porque la caridad nos une más íntima y estrechamente con Dios, que es la primera Regla de toda perfección y excelencia física y moral (2).

En cambio, cuando se trata no de las virtudes en que consiste formalmente la santidad, sino de lo que es simplemente un medio para alcanzarla; muy bien se concibe que haya intuición mística que, considerada en su ser físico sea más excelente que otra, la cual, si se atiende á su ser moral, sea mucho más noble y excelente, porque se ordene esencialmente á la santificación del que la recibe.

Y esto cabalmente sucede, si no me engaño, en nuestro caso, como es fácil conocerlo con sólo atender á que puede darse intuición mística ordenada por su naturaleza á la unión con Dios del que la recibe, y otra que no esté ordenada á tan noble fin.

Más diré: todavía no sería el anterior principio bastante eficaz para convencernos de lo dicho, si la excelencia física de la intuición estuviera en razón directa de su ordenación esencial á la santificación del sujeto; pero es el caso que no pocas veces al menos, precisamente por razón de la claridad y evidencia que la intuición lleve consigo, y en razón de la cual es tan excelente su física naturaleza; deja de pertenecer al orden de la fe sobrenatural y divina, y lejos de verificarse en virtud de los dones del Espíritu Santo y demás gracias

(1) *De Virtutibus infusis*, disput. 6.ª, art. 8.

(2) Id., ibid., n. 1.361.

que hacen grato á Dios al que las tiene, se verifica en virtud de las gracias *gratis dadas*, y por esta razón se ordena á otros fines que á la propia santificación.

Aquí, aquí es donde encuentro la razón fundamental de porqué los doctores místicos y escolásticos hacen tanto caudal de la contemplación mística ordenada esencialmente á la unión con Dios, si no es ya ella la misma unión, y porqué la aprecian más que todas las intuiciones que no van ordenadas á ese fin.

En consonancia con la anterior doctrina hay que interpretar, si no me engaño, al Doctor angélico en el siguiente pasaje: «Dos especies, dice, hay de gracias: unas por las que el hombre se une con Dios, y se llaman gracias que hacen grato al que las tiene *(gratia gratum faciens)*; y otras por las que uno coopera á que otro se convierta á Dios *(gratia gratis data)*» (1).

Ahora bien: «la sabiduría y la ciencia no se computan entre las gracias *gratis dadas* según que se enumeran entre los dones del Espíritu Santo» (2).

Y como hemos dicho que la contemplación ordenada por su naturaleza á la unión mística con Dios, se obra siempre en virtud de los dones del Espíritu Santo, resulta claro y despejado el camino por donde hemos de resolver la dificultad que se nos presente contra la doctrina anterior, tomada de la autoridad de Santo Tomás, el cual, si para cierta especie de contemplación parece alguna vez exigir una luz más clara que la de los dones del Espíritu Santo, necesariamente habrá de referirse á la intuición mística de verdades distintas que

(1) 1.ª 2.æ, q. III, a. 1.

(2) 1.ª 2.æ, q. III, a. 4, ad 4.um

no tienen nada que ver con los actos de fe divina, y que por lo mismo no son actos de contemplación ordenada por su naturaleza á la unión mística con Dios.

No juzgo que en otro sentido pueda interpretarse lo que enseña Santo Tomás, por las siguientes palabras: «La sabiduría de que hablamos, dice, incluye cierta rectitud de juicio acerca de las cosas divinas..., y así cada uno recibe los grados de la divina Sabiduría, según que esté más ó menos unido con las mismas cosas divinas... Porque unos sólo participan de la Sabiduría para poder formar juicio recto, tanto en la contemplación de los divinos misterios como en la ordenación de las cosas humanas según las divinas normas, en el grado necesario para la salvación; y esto á nadie falta, con tal que no esté en pecado mortal, por medio de la gracia santificante.»

Nótese cómo el Santo distingue varios grados en la distribución de los dones del Espíritu Santo, compañeros siempre inseparables de la gracia santificante; de los cuales grados algunos son, dada la oportunidad, necesarios para la salvación, y, por consiguiente, hay que convenir en que otros no lo son. Los primeros que son necesarios, pueden servir ya para la ordenación de las cosas humanas, ya para la contemplación de las cosas divinas. Cuando los dones del divino Espíritu se infunden en orden á la contemplación de las cosas divinas, no se puede apreciar su necesidad si no es atendiendo á la Providencia especial que Dios tenga sobre cada uno particularmente. Prosigamos ahora copiando lo demás que el Santo Doctor dice á continuación del lugar citado:

«Hay otros que reciben en grado más alto el don de

sabiduría, ya para la contemplación de los divinos misterios en orden á conocerlos ellos mismos y á manifestarlos á otros..., ya para la dirección de las cosas humanas en sí mismos y en los demás... Este grado de sabiduría no es común á todos los que tienen la gracia santificante, sino que pertenece á las gracias *gratis dadas* que el Espíritu Santo distribuye como quiere» (1).

Es evidente que aquí el Santo, aunque llama don de sabiduría á dicha gracia, no puede considerarla sino como gracia *gratis dada;* y en este caso, se dirá: ¿Cómo llama Santo Tomás más alto y excelente á este don? A decir verdad, no veo en qué sentido pueda llamarse y sea más excelente, sino conforme á la solución que suministra el eximio P. Suárez cuando dice: «A veces puede la ciencia y sabiduría consistir en los dones del Espíritu Santo muy perfectos, que, aunque en sí considerados, pertenezcan al orden de la gracia santificante; sin embargo, considerados en cuanto al uso que de ellos se haga para utilidad de otros, pueden pertenecer al orden de las gracias *gratis dadas*» (2).

En este caso, ¿tal gracia debería ser considerada tan sólo en cuanto á su ser físico?

Los doctos resolverán esta cuestión.

---

(1) 2.ª 2.æ, q. 45, a. 5.

(2) Suárez, *de Gratia, prologom.*, 3, c. v, n. 8.

§ VI

LA DEFINICIÓN DE LA MÍSTICA.—EL R. P. POULAIN

Si, como se ha demostrado anteriormente, la médula de la Mística consiste en la oración contemplativa extraordinaria, tenemos mucho adelantado, por esa parte, para definirla con exactitud.

La definición será exacta, si, además de expresar que las fuerzas naturales nada pueden para la producción de un acto místico, ni en su ínfimo grado ni en el menor espacio de tiempo (todo lo cual se puede considerar como el elemento negativo), incluye también el elemento positivo que constituya intrínsecamente á la Mística, y dé á conocer su razón formal específica que la distinga de cualquiera otro acto sobrenatural.

En cuanto al elemento que se puede llamar negativo, ningún otro escritor, que sepamos, lo ha dado á conocer tan al vivo como el R. P. Poulain.

Este Padre, notablemente versado en tal clase de estudios, primero en su trabajo: «*Que signifie le mot Mystique?*, y después en su obra «*Les grâces de l'oraison*» (hasta la 5.ª edición que tengo á la vista), define así los actos ó estados místicos, como repite en su *Epítome de Teología mística*, que se acaba de publicar en castellano: «Hay, dice, algunos actos que Dios *deja siempre á nuestra disposición*, por ejemplo: el acto sobrenatural de amor de Dios, para el cual cuento, de seguro, con el concurso de la gracia que de antemano se me ha prometido. Para practicar ese acto y otros semejantes, me

encuentro como aquel mecánico que, para mover un objeto, tiene á su disposición la fuerza locomotriz que necesita. Es verdad que él por sí mismo no mueve aquella masa; pero tiene á su albedrío el agente exterior, el vapor, por ejemplo, con que logre, si quiere, ese movimiento.

En cambio, muchos fenómenos sobrenaturales escapan absolutamente á mis esfuerzos, á la manera que un mecánico no puede disponer de otras máquinas que la suya.»

Por fin, añade que los autores místicos vienen á decir todos lo mismo que acaba de exponerse, aunque sin dedicarse á un trabajo filosófico y analítico que tenga por objeto abstraer el carácter común que es propio de todos los objetos de que hablan, y formular con claridad su pensamiento á la manera de los geómetras.

Si no hubiera que atender más que á eso, para dar una buena definición de la Mística, la que da el reverendo P. Poulain sería perfectísima.

Mas hay que convenir en que la exacta definición de una cosa, de tal modo ha de marcar sus requisitos esenciales, que en cualquiera estado de la Providencia podamos discernirla de todas las demás.

Y, concretándonos á nuestro asunto, es cosa cierta que la Mística siempre sería lo que hoy es, aunque el plan de Dios hubiera sido que todos pudiéramos contemplar místicamente, como todos podemos hacer actos de fe sobrenatural. Esto no podemos hacerlo sin la gracia, pero con la gracia contamos, pues que se nos ha prometido.

En ese nuevo orden de cosas que suponemos, todos podríamos contemplar místicamente con la gracia divina, y, sin embargo, la Mística sería en su intrínseca naturaleza lo mismo que hoy.

¿Porqué, pues, el sabio P. Poulain, al definir la Mística, no agrega el elemento positivo que intrínsecamente la distingue de los actos sobrenaturales ordinarios? Nadie en mejores condiciones que él para hacerlo así, por tres razones: la primera, porque el mismo Padre sobresale en la exposición luminosa de esos mismos requisitos esenciales y positivos; segunda, porque á nadie, como á él, convenía hacerlos valer desde el principio contra los muchos que le contradicen; y tercera, porque le favorece para ello la Tradición, puesto que su sistema es eminentemente tradicional.

En cambio, si en la definición de la Mística no se expresa más que el elemento negativo, dando á entender, aunque no sea más que entonces, que la sobrenaturalidad de la misma se declara bastante con decir que sus actos escapan á nuestros esfuerzos y diligencias, ¿no es verdad que si Dios, al menos por ley constante, hubiera decretado concedernos las gracias extraordinarias que para esos actos son precisas, como nos concede ahora las que necesitamos para la fe; no es verdad, digo, que entonces esos actos místicos los tendríamos á nuestra disposición? Y bien; ¿dejarían de ser por esa razón tales actos intrínsecamente y del todo místicos?

Pero dejémonos de hipótesis: en el Paraíso no cabe dudar que Adán tenía á su disposición esas gracias extraordinarias; ¿habrá quien diga, por esa razón, que los actos místicos de contemplación en que se ocupaba no eran de todo punto é íntimamente tales?

Por todo lo dicho, juzgo que la omisión del elemento positivo en la definición que da el P. Poulain de la Mística es pura inadvertencia. Él admite los Dones del Espíritu Santo como principio de los actos místicos, aun-

que apenas se ocupa en explicar su eficacia, atendido el plan de sus Obras.

Por consiguiente, en el sistema del P. Poulain, todo lo que le hubiera sido fácil incluir en la definición los elementos positivos, le hubiera también allanado el camino para demostrar con fundamento que el hombre, cuando místicamente obra, no se halla en el estado normal de su actividad humana.

De estos mismos elementos positivos cabalmente trata con gran lucidez el mismo Padre, cuando expone la presencia de Dios que siente el místico, y no menos hasta dónde llega el alto conocimiento que de Dios alcanza, y en lo cual consiste precisamente el carácter esencial de la Mística.

Incluyamos, pues, este requisito en la definición, y habremos conseguido nuestro intento.

Por este medio declinaremos otra dificultad que es aún de mayor consideración. El elemento negativo no basta para caracterizar á la contemplación mística en cuanto se distingue de las visiones y revelaciones. Nadie duda de que jamás ni por un momento siquiera, ni en el grado ínfimo, podemos alcanzar con nuestras diligencias la menor gracia de visión ó revelación divina sobrenatural. Tan difícil le es á cualquiera alcanzar lo que se exige para los actos de mística contemplación como para ser uno profeta.

Y repárese que aquí es donde principalmente se advierte el defecto de la definición del docto P. Poulain. Porque con tal definición ni aun se disciernen los actos de obscura contemplación, de los actos de visiones y revelaciones proféticas; cosa que al mismo Padre no dejará de llamarle la atención, cuando en sus escri-

tos da sobre todo importancia á los primeros, como debe hacer el crítico y el tratadista por las varias razones tan luminosamente expuestas por él mismo.

Ni vale decir que Santa Teresa siguió ese mismo procedimiento. Porque, si bien es verdad que la Santa acudió en varios lugares de sus Obras á ese elemento negativo para declarar cuándo empiezan las mercedes sobrenaturales ó místicas, por ser lo que entonces más resalta; pero débese tener en cuenta: primero, que la santa Doctora no se propuso dar una definición de la Mística á manera de tratadista, y tal como se propuso el P. Poulain; segundo, que aun en esos mismos lugares y en otros muchos no se contenta la Santa con ese elemento negativo, sino que añade á él lo que entra de lleno en el elemento positivo, pues explicando qué es la supernaturalidad de la Mística, dice que «es la diferencia (entre los *contentos* que alcanzamos con nuestras diligencias y los gustos de Dios, como llama á la oración mística de quietud), que el agua que viene por arcaduces es á mi parecer los contentos que se sacan de la meditación, porque los traemos con los pensamientos, ayudándonos de las criaturas en la meditación, y cansando el entendimiento... Estotra fuente viene el agua de su mesmo nacimiento, que es Dios... Por diligencias que hagamos, no lo podemos adquirir; y en ello mesmo se ve (no sólo porqué no están esas gracias á nuestra disposición, ni porqué se escapan á nuestros esfuerzos, sino también la razón de), no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina...» (1).

(1) *Moradas* 4.as, c. II.

Según, pues, la Santa Doctora, la sobrenaturalidad de los actos místicos es intrínsecamente tal (en sí misma se ve que lo es así), y no sobrenatural tan sólo porque no esté á nuestra disposición y voluntad el practicarlos cuando nos parezca conveniente.

Es muy de notar que nuestra gran Maestra, cuando nombra la *teología mística*, precisamente entonces señala sus caracteres esenciales. «Acaecíame..., dice, venirme á deshora un *sentimiento de la presencia de Dios*, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí ó yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión; creo lo llaman *mística Theologia*» (1).

Lo cual es como si, al nombrar la teología mística, quisiera definirla.

Más aún: suele ella también, al explicar las mercedes sobrenaturales, declarar porqué lo son. En el capítulo XIV, por ejemplo, cuando declara algo la oración mística de quietud, escribe: «Aquí se comienza á recoger el alma, toca ya aquí cosa sobrenatural, porque en ninguna manera ella puede ganar aquéllo... Comienza su Majestad á comunicarse á esta alma, y quiere que sienta ella cómo se le comunica... Quiere Dios, por su grandeza, que entienda esta alma, que está su Majestad tan cerca della, que ya no ha menester enviarle mensajeros, sino hablar ella mesma con Él, y no á voces, porque está ya tan cerca, que en meneando los labios la entienden» (2).

Según, pues, Santa Teresa, la Mística es cosa sobrenatural, no de cualquier modo, sino sobre la vida espi-

(1) *Vida*, cap. X.
(2) Ibid., c. XIV.

ritual ordinaria. Y esa vida sobrenatural, es decir, sobre la ordinaria, consiste en estar cerca de Dios y sentir, esto es, conocer experimentalmente la divina presencia y regalarse con ella, no á causa de la devoción que se puede procurar con nuestras diligencias, sino infundida por Dios sin esfuerzo nuestro.

El gran conocedor de la Santa, P. Poulain, para que se vea cuán persuadido estaba de que no puede darse buena definición de la Mística, si no se menciona en ella la presencia de Dios sentida, alega estas otras palabras de la gran Maestra: «Se va ya esta alma subiendo de su miseria, y dásele ya un poco de noticia de los gustos de la gloria» (1), y añade por su cuenta: «No se ve qué sentido podría tener esta frase, si no se tratase en ella de una posesión real de Dios y de su presencia sentida» (2).

A continuación, el mismo Padre alega en sus citas selectas otras palabras en que la gran Doctora, sin olvidarse de afirmar que se trata de cosa sobrenatural, acude á su señal característica: «Parecíame sentir la presencia de Dios como es ansí» (3). Si así es, ¿quién se atreverá á interpretar alegóricamente esas y otras palabras semejantes?

El mismo Padre continúa alegando otros testimonios preciosos de Santa Teresa, en comprobación de la misma verdad; mas para evitar prolijidad, por ahora basta lo expuesto; y así, tiempo es que pasemos á dar la deseada definición.

---

(1) Ibid.

(2) *Les grâces d'oraison*, p. 75, ed. 5.ª

(3) *Vida*, cap. XXII.

§ VII

LA DEFINICIÓN ESTRICTA DE LA MÍSTICA EXPERIMENTAL

No basta á nuestro propósito desentendernos ahora de las visiones y revelaciones: es, además, preciso hacer abstracción de la Mística doctrinal, que al presente no pretendemos definir.

Y como la Mística doctrinal es también propiamente Mística, y sin embargo, no caben en lo natural ciencias tan distantes como lo son entre sí la Mística experimental y la doctrinal, puesto que la experimental pertenece al orden extraordinariamente sobrenatural, y la doctrinal se alcanza con el esfuerzo humano como cualquiera otra rama de la Teología (1); de aquí es que, antes de presentar la definición de la Mística, hay que dar por supuesto, al menos, su división en experimental y doctrinal.

Concretándonos, pues, á la primera, acojámonos á la Tradición. Mas he aquí que, estando como están conformes los místicos y escolásticos en los principios expuestos, sin embargo, sus definiciones algún tanto discrepan unas de otras, porque ora se fijan en un elemento, ora se fijan en otro, según su escuela, y, ¿porqué no decirlo?, según la excelencia que más haya logrado arrebatar la admiración de sus autores entre tantas como en la Mística resplandecen.

Nadie se maraville: la misma divergencia se nota en-

(1) De esto se trata más extensamente en otro lugar.

tre los Escolásticos si se proponen dar una definición esencial de la gloria.

Así, pues, reduzcamos á orden las principales definiciones dadas por los representantes de la Tradición.

Felizmente, para obviar las dificultades que en este punto se nos presentan, los Santos Padres y los más sabios y santos doctores místicos y escolásticos reducen á pocos, pero muy característicos elementos, los que, según la ciencia católica, constituyen la Mística.

El primer elemento esencial y característico de la Mística, según los Santos Padres y doctores, es la *intuición*. Atendamos primero al hecho, y después daremos la interpretación. Entremos sin escrúpulos ni apocamientos en el campo tradicional; no creamos que sólo ha de ser verdad lo que quepa dentro de nuestra pobre comprensión: San Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor, Gerson, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Alvarez de Paz, Suárez, el Cardenal Bona, Antonio del Espíritu Santo, Benedicto XIV, etc., etc., son buena compañía y sólido apoyo para quitar escrúpulos y para dar aliento. He aquí lo que enseñan:

San Bernardo: «La contemplación puede definirse: la intuición verdadera y cierta de una cosa» (1).

Hugo de San Víctor: «La contemplación es la intuición profunda y libre del espíritu que penetra enteramente las cosas en las cuales se termina» (2).

---

(1) *De Consideratione*, l. II, c. II. «Potest contemplatio quidem definiri: verus certusque intuitus animi de quaqumque re.» Migne P. L., tomo CLXXXII, col. 745.

(2) Homil. I in Eccles. «Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas undequaque diffusus.» (P. L. Migne., t. CLXXV, col. 117.

Ricardo de San Víctor: «La contemplación es la intuición ó libre mirada del espíritu que así queda suspenso con admiración en los espectáculos de la divina Sabiduría» (1).

Gerson: «Contemplación es... la intuición desembarazada del alma que penetra por completo en las cosas espirituales...» (2).

Santo Tomás de Aquino: «La contemplación es la misma sencilla intuición de la verdad, que se termina en el afecto» (3).

Beato Alberto M.: «Contemplación perfecta es la concentración de los afectos y de todas las fuerzas del alma, para conocer con deleite y admiración algo de la naturaleza divina» (4).

P. Alvarez de Paz: «Es la intuición libre, perspicaz y cierta de Dios, etc.» (5).

P. Suárez: «La contemplación perfecta (de esta vida) es intuición de tal naturaleza, que incluye esencialmente juicio y conocimiento de la verdad contemplada...» (6).

---

(1) *Benjamin major*, l. I, c. IV. «Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiæ spectacula cum admiratione suspensa» (P. L. Migne, tomo CXCVI, col. 67.

(2) *De Myst. Theol. specul.*, consid. 21, t. III, col. 378. «Contemplatio est... expeditus animi contuitus in res spirituales.»

(3) En dos pasajes completa el santo Doctor este pensamiento: «Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis» (2.ª 2.æ, q. 180, a. 3, ad 1.um). «Contemplatio ad affectum terminatur.» (Ibid. ad 3.um).

(4) Apud Emmum. Card. Vives (Theol. ascetica et mystica, *tract. de contemp. in genere*, c. III, n. 873.

(5) «Liber, perspicax et certus intuitus Dei.» *(De natura contemplationis*, l. V, p. 2, c. I.

(6) *De oratione mental.*, l. II, c. X, n. 6. Et alibi passim.

El Cardenal Bona: «La contemplación consiste en cierta visión suave, quieta y amable de la verdad eterna..., no porque sea intuición como la de los bienaventurados, sino con menor luz y con el apoyo de la fe, la cual queda así esclarecida...» (1).

El mismo autor dice también que la Teología mística considerada en *acto* no es sino el estar fija el alma en Dios; el admirar á la divina Majestad; estar el alma suspensa en la luz inmensa y eternal; el ver con muy grande fervor, gran paz, sosiego y transformación á la Divinidad. Y en cuanto es hábito, realmente no es otra cosa que el Don excelentísimo del Espíritu Santo que se llama *Sabiduría,* en cuanto se levanta á su más alto grado (2).

Conforme en todo con esta doctrina, y después de enseñar que la contemplación infusa se llama también *Teología mística,* el Papa Benedicto XIV nos da de ella esta definición: «Es, dice, la sencilla intuición del entendimiento con amor sabroso de las cosas divinas y de las demás reveladas, la cual procede de Dios, que de un modo especial aplica el entendimiento para que mire, y la voluntad para que ame, saboree y guste los misterios revelados, y que concurre á estos actos por medio de los dones del Espíritu Santo, Entendimiento y Sabiduría, con grande ilustración de nuestro entendimiento é inflamación de nuestra voluntad» (3).

Saquemos de lo dicho anteriormente una conclusión, que nos dará la clave para conocer la Tradición sobre

---

(1) *Via compendii ad Deum,* c. IX, n. 4.

(2) Ibid., c. III, n. 182.

(3) *De Beatif. et canoniz. sanctorum.,* l. III, c. XXVI.

nuestro asunto: En todas las escuelas cristianas, ya sea de la Sagrada Orden del Carmelo, ya de la de Santo Domingo, ya de la de San Francisco, ya de la Compañía de Jesús, ya, en fin, de la Iglesia universal, la contemplación mística, llámese como se quiera, infusa, extraordinaria ó con cualquiera otro nombre, se la ha definido diciendo que es verdadera intuición. Luego no hay peligro en afirmarlo así, ni esta doctrina es contraria á la naturaleza del Ser divino, ni á los principios filosóficos y teológicos.

No ha llegado el momento de penetrar en el examen de esa misteriosa intuición; pero todo se hará con el favor divino.

Parécenos estar oyendo á varios censurar el que nos detengamos tanto en declarar verdad tan conocida. Esa censura probará otra cosa: que no es fácil presumir, mientras no se lean ciertos libros y revistas, las tendencias de varios escritores modernos de veinte años á esta parte, ni el empeño con que se combate la intuición mística, la cual, en nuestro humilde entender, no conviene sustituirla, como hacen algunos, por este otro término «percepción»; el cual pudiera prestarse á equivocaciones, ni es clásico en los tratados teológicos, al menos en los de Mística.

§ VIII

EL SEGUNDO ELEMENTO ESENCIAL DE LA MÍSTICA EXPERIMENTAL

Es en alto grado significativo que los más célebres doctores y tratadistas, cuando se han propuesto decla-

rar la distinción (como se debe hacerlo para evitar confusiones), entre los actos intrínsecamente sobrenaturales de la Mística y entre la ciencia que los estudia, enseñan unánimemente que los primeros constituyen la Mística *experimental*, contentándose en cambio con llamar doctrinal á la segunda. De donde resulta, como se ha indicado en otra parte, la misma distinción ya clásica de Mística experimental y doctrinal.

Esto prueba que en la Mística estrictamente considerada, según que abraza los actos sobrenaturales de íntima comunicación con Dios, se da, como quiera que sea por ahora, *experiencia* del objeto de la contemplación mística.

Y lo que hace más á nuestro propósito es que este precioso elemento de la experiencia es el otro intrínseco de la mística contemplación que los grandes maestros y doctores católicos agregan á la intuición para que la definición de la Mística resulte perfecta.

En primer lugar, repárese en varias de las definiciones expuestas en el párrafo anterior, y se verá cómo entra en ellas, más ó menos expresamente, este otro elemento de la *experiencia*.

Recuérdese que dijimos antes con Santo Tomás, que la contemplación se terminaba en el afecto. Otros muchos doctores demuestran esta verdad, apoyándose en la misma definición, también alegada, de Ricardo de San Víctor, y en que éste no toma la contemplación según que es precisamente acto del entendimiento, sino también en cuanto incluye amor sabroso *(saporosam dilectionem)*. Porque sabiduría se dice de sabor, como afirma San Bernardo; y el objeto principal y primario de la sabiduría es Dios, en cuanto es verdadero

excitante de la voluntad á que le ame sabrosamente; y el acto de la sabiduría es contemplar á Dios no de cualquier modo, sino por amor, con cierta espiritual suavidad.

Por la misma razón Benedicto XIV adopta la definición en que afirma que la Mística es intuición con amor sabroso de las cosas divinas, en virtud de los dones del Espíritu Santo.

Y lo mismo enseña el Cardenal Bona y Antonio del Espíritu Santo, y bien pudiéramos asegurar que todos cuantos, sin desentenderse de la Tradición, han querido proceder seguros al dilucidar lo más obscuro y complejo de cuanto el hombre puede estudiar en esta vida (1).

Así, pues, séanos permitido, al dar fin á este capítulo, presentar alguna definición descriptiva de la Teología mística experimental, que sea adecuada y perfecta, según los principios antes expuestos:

Contemplación mística es «la oración extraordinaria en la cual el alma, fortalecida por los dones del Espíritu Santo en sus efectos superiores y por la gracia actual proporcionada, es levantada de un modo sobrehumano, no sólo á conocer á Dios por experiencia, ya sea gustándole en sí mismo, ó bien según que se refleja en las criaturas, sino también á recibir una atracción misteriosa para abismarse en la divina Bondad, que ama con vehemencia y con tal perfección y concentración,

---

(1) Tengo la gran satisfacción de poder alegar sobre este delicado asunto la obra preciosa escrita recientemente por el Emmo. Card. Vives, *Theol. ascetico-mystic.*, lib. II, cap. I, II et III, en cuya lectura el alma se recrea y descansa espiritualmente.

que con frecuencia no la queda energía para que la vida sensitiva se ejercite».

Expliquemos brevemente esta descripción. Dícese primero *oración*, porque el meollo de la Mística no es luz alguna de resplandores que levanten á conocimientos sublimes puramente especulativos, sino actos de la santa virtud de la Religión ó de las teologales y morales que humillen y rindan al alma ante la divina Majestad.

No hay que negar que este ejercicio no puede restringirse al tiempo que uno elija para hacer su oración retirada, sino que, como Dios es el árbitro soberano y dueño de sus dones, lo mismo entonces que en cualesquiera otros momentos se puede comunicar; pero ordinariamente en el retiro es donde suele el Señor derramar sus tesoros sobre el alma fiel.

Por otra parte, el carácter esencial que distingue á la Mística de cualesquiera otras comunicaciones procedentes de las gracias *gratis dadas*, es que ha de aparecer siempre insinuándose en el alma con el sello divino de la oración; y sólo así llena el gran designio del Señor, de ser poderoso baluarte contra los asaltos y astucias del demonio, transfigúrese como quiera en ángel de luz y con todas sus formidables y preternaturales seducciones.

Llámase *extraordinaria*, por las razones ya apuntadas y otras que se indicarán en adelante.

Precisamente por eso se dice también que el alma es fortalecida *de un modo sobrehumano:* es que su entender y amar entonces, ó es como el de los ángeles ó de las inteligencias separadas, hasta el punto de que probablemente á veces la misma imaginación cesa contra el

orden natural que tiene el hombre de conocer, porque eso no repugna; ó si no llega á tanto, por lo menos el discurso cesa, que es otro portento sobre todo el orden psicológico.

También es innegable que los dones del Espíritu Santo sean el principio elicitivo de tal y tan grande elevación, y no de cualquier modo, sino en su expansión sublime; y así queda armonizada la doctrina mística con la comunicación de los mismos dones á todos los justos, sin exceptuar los que van por las sendas ordinarias de la gracia, pues que en estos los mismos dones no están ociosos, sino reducidos en su energía propia á los grados inferiores respectivos.

Lo demás que se apunta en la definición no puede ahora declararse enteramente, sino al tratar de los principios en que se funda la clasificación de los grados místicos, y cuando llegue la oración extática en particular.

***

Al terminar este capítulo, me atrevo á dirigir una pregunta á Mr. Saudreau: En su sistema, ¿cuál es la definición del que él llama estado místico? Si sigue á los grandes Maestros, habiendo dado estos tantas y tan buenas definiciones de la Mística, ¿cómo es que, según parece, á él le cuesta tanto definirla?

CAPÍTULO III

La razón genérica de la contemplación mística.

A juzgar por los términos que han usado varios doctores para explicar la contemplación y hasta describir las divinas comunicaciones que habían recibido, cualquiera podría estar tentado á decir que todo cuanto hay en la Mística pertenece á un nuevo orden tan sublime, que no tiene nada que ver con los demás conocimientos de por acá, y que si el hombre le alcanza, es porque Dios le infunde nuevas facultades, y si obra místicamente, sus actos en nada convienen con los humanos.

Ese concepto es falso y absurdo, y conduce á una consecuencia práctica, de resultados tristísimos: la de abandonar por completo el estudio de la Mística, que en ese supuesto vendría á ser enigma indescifrable.

Y no se crea que es puramente imaginario este peligro. La causa de que varios hayan prescindido de estudiar la Mística, tal vez haya sido esa, por haber leído al principio ciertos libros en los cuales no se acierta á declarar la Mística si no es usando términos ininteligibles que en nada se parecen á los que usamos los demás mortales. Pudiera esto comprobarse con muchas obras pertenecientes á la biblioteca mística; pero baste citar

á varios autores de la llamada *escuela mística alemana*, y aun al mismo venerado autor de los libros areopagíticos.

Santo Tomás de Aquino no hizo tal, y arrojó copiosísima luz sobre el campo de la Mística. Santa Teresa de Jesús, aunque abrasado serafín, nos dijo todo, y acaso mucho más de lo que ahora se entiende acerca de la Mística. Y ambos lo dijeron todo, y hasta la vida del cielo, que es muchísimo más, sin torcer el lenguaje, sin añadir casi superlativos. ¿Porqué? Porque la Mística, aunque tan honda y tan alta, tiene su género, en el cual se parece á todo lo demás que por acá en lo natural se ama y entiende.

§ I

LAS FACULTADES QUE TOMAN PARTE EN LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA

Nada tiene de extraño que aquí, en nuestro asunto, haya la misma divergencia de opiniones que las innumerables sustentadas por los escolásticos cuando tratan de explicar la esencia de la bienaventuranza formal. Que si se ha dicho con razón que la Teología en general es ciencia subordinada á la ciencia de la gloria, de un modo especial propísimo hay que afirmar lo mismo de la Teología mística, la cual es á la luz del Cielo lo que el rayar del alba es á la plena luz del mediodía.

Así, pues, unos dicen que la esencia de la Mística consiste en el ejercicio del entendimiento que contempla; otros en el amor de la voluntad que ardientemente ama; y otros, por fin, en ambos á la vez.

No puede negarse que las tres opiniones cuentan con muy fuertes razones intrínsecas y con autoridades de gran peso. La que no sé cómo pueda patrocinarse, es la de algunos que sostienen ser únicamente la fruición ó el gozo, esencia de la Mística. Podrá tal vez esa sentencia defenderse, aplicada á la gloria y aun á la Mística del paraíso; pero aplicada á la Mística del estado presente, paréceme un sarcasmo, y contraria á la experiencia universal y constante, y en desacuerdo con Jesucristo nuestro Redentor, causa ejemplar de nuestra santificación, á la cual está esencialmente ordenada la Mística, que no es fin, sino medio, aunque el más eficaz para la perfección.

Lo que se sabe de cierto es que si las dos potencias, entendimiento y voluntad, no toman parte en ese divino festín, la Mística no existe; y que, por el contrario, actuadas ambas de la manera conveniente, síguese la Mística; y eso sin necesidad de fingir no sé qué otras facultades que, ó son ficticias, ó no han de ser más que las mismas que todos reconocemos desde que las aprendimos en el Catecismo y nos las demostró la filosofía cristiana.

Parecen muy mal las exageraciones con que algunos han dado inverosímiles proporciones al acto místico, como si no bastaran las facultades ordinarias; y hasta han inventado no sé qué sobre inteligencias á lo divino, que, si algo hacen, no es sino desorientar y que se mire con prevención la sabiduría, que por antonomasia es la hija del cielo.

Otra cosa es cuando la venerable tradición ha consagrado constantemente ciertas locuciones para dar á entender doctrinas muy sanas y ortodoxas, aunque por

otra parte necesiten algunas explicaciones. Así, por ejemplo, sucede con la Razón superior que dice San Agustín y otros santos Padres, con los sentidos del alma que Santa Teresa pone para la contemplación, y otras varias locuciones. Dígase lo mismo del centro, del ápice, del fondo del alma y otros términos análogos de casi todos los místicos, que después los teólogos están obligados, cuando llegue el caso, á declarar, sin zaherir en ningún modo, por caridad, á los que usaron ó inventaron tal lenguaje. Cada ciencia tiene su propio tecnicismo y la Mística especialmente, atendida la obscuridad de su objeto.

Y por lo que toca á la vitalidad de las potencias, débese confesar que la del entendimiento es la característica del acto contemplativo. Pensamiento es este de importancia para que le tengamos en cuenta, como ya se notó con Fr. Juan de Santo Tomás.

Baste decir que, sin duda por eso, á quien quiera que estudia la Mística, como instintivamente lo primero que le ocurre es fijarse en la vida del entendimiento; y no de otro modo que orientándose así, procede después con paso firme al estudio de la voluntad. Al fin, por más que el amor de la voluntad sea parte esencial de la Mística, lo cierto es que no admite la gradación y diversidad en su energía, que todos reconocen en la del entendimiento. ¿Qué otra cosa hemos de afirmar de la caridad de la presente vida, cuando es sentencia común que ella no se distingue de la caridad de la gloria? (1).

---

(1) Algunos doctores han sostenido la doctrina contraria; pero bien se ve que debemos contentarnos aquí con la más constantemente aceptada en las escuelas católicas con el Doctor angélico á la cabeza.

§ II

NO PUEDE HABER CONTEMPLACIÓN MÍSTICA SIN ACTO DEL ENTENDIMIENTO Y DE LA VOLUNTAD

Puesto que la contemplación mística es oración mental, necesariamente ha de tener los elementos propios de ésta, que son los actos del entendimiento y de la voluntad (1).

Prescindiendo, pues, de cuestiones inútiles en la práctica, es de notar que contra esta doctrina yerran los quietistas que, arrebatados de locas y pestilentes ilusiones, hacen consistir la perfecta oración y la perfección misma, en que el alma quede aniquilada en Dios suspendiendo, para conseguirla, el uso de las potencias. Para detestar semejantes delirios, basta enunciarlos. La verdadera vida interior no consiste en destruir la obra de Dios que no quedó substancialmente viciada por el pecado. Lo que hace falta es purificarla, no ciertamente para que después quede sepultada en el panteísmo, sino para que Dios tienda hacia ella su mano misericordiosa.

Con este error sería injuria confundir la doctrina de muy respetables varones espirituales que parece quisieron dar á entender, no que siempre está á nuestro arbitrio, como aseguran los quietistas, entrar en honda contemplación con sólo suspender las potencias, pero

---

(1) Cf. Suárez, *De Oratione*, libr. I, c. III, IV et V.

sí que durante esa suspensión sin entender ni amar nada, puede uno ejercitarse en contemplación altísima.

Contra esta opinión es patente la doctrina común de los Santos Padres y Doctores católicos, como puede verse en el P. Suárez (1): porque, así como no puede decirse que uno empieza á orar mentalmente sin que empiece á ejercitar su entendimiento y voluntad, así tampoco podrá continuar en esa oración, sin que el ejercicio de las potencias espirituales continúe. Luego, cuando este ejercicio cese, preciso es que cese la oración mental.

En la vocal se comprende bien que, aunque cese el ejercicio mental, aquélla virtualmente persevere, verbigracia, en algunas palabras exteriores que empezaran á recitarse en virtud de la primera intención, y que sosteniendo, digámoslo así, la tela de la oración, la comuniquen vigor bastante para que se cumpla la obligación grave contraída, á pesar de la misma distracción enteramente voluntaria y, por consiguiente, pecaminosa. Pero en la oración mental, ¿qué es lo que puede sostener y prolongar la virtualidad de los primeros actos mentales, sobre todo si se suspenden voluntariamente, como suponen los que defienden la opinión contraria?

Claro está que, aunque esas razones no valieran, todavía los que piensan lo contrario, para apoyar su sentencia, tendrían que probar que está en poder del hombre: 1.°, no pensar nada ó pensar en lo que quiera; 2.°, levantarse á pensar, y no de cualquier modo, sino muy altamente, en Dios; 3.°, sustraerse á los grandes peligros que la experiencia enseña que existen en tales suspensiones; pues que puede muy bien suceder que el

(1) Ibid., c. XII.

hombre suspenda su ejercicio mental, y que entonces, aun contra la intención del que ora, sea esa ocasión para dejar hacer al diablo lo que quiere.

§ III

LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA, COMO VERDADERO ACTO VITAL, PROCEDE DEL FONDO INTERIOR DE LA POTENCIA QUE CONTEMPLA, LA CUAL, TANTO MÁS ACTIVAMENTE SE EJERCITA, CUANTO MÁS ALTA ES LA CONTEMPLACIÓN

Si bien la contemplación mística está sujeta á un nuevo modo de obrar sobrehumano, no por eso deja de retener la esencia de todo acto humano espiritual.

Esto se nota más aún al presente. Para que así lo veamos con toda claridad, fijémonos en lo que se denota al llamar infusa á la contemplación mística.

No se pretende significar con ese lenguaje que Dios ponga en el alma del contemplativo el acto de la contemplación á la manera que infunde el hábito de los Dones que son sus principios. Y por esta causa, á pesar de ser lenguaje muy exacto llamar *infusos* á los Dones, dista mucho de serlo llamar *infusos* á los actos de la Mística, bien que pudiera tolerarse con la debida explicación, como han hecho algunos grandes Doctores.

Lo contrario, no parece que pueda defenderse; antes destruiría de raíz la libertad y el mérito de un acto como el de la contemplación mística, ordenada como está de suyo á la santificación del contemplativo; con lo cual caería por tierra la economía de la divina Providencia en lo que tiene de más práctico la ciencia de los santos.

Y además, se daría armas á los incrédulos para despreciar la Mística, que según ellos es la radical destrucción de la razón, y que conduce á la insensatez y á la demencia, como dedujeron los discípulos de Cousin, de los principios sustentados por su digno maestro.

Verdad es que para que se actúen en el orden elevado de la Mística los Dones del Espíritu Santo, ha de preceder el divino Instinto, el cual es una moción especial que se recibe en el entendimiento y en la voluntad, y en su virtud la facultad es movida especialmente al acto indeliberado de espiritual iluminación y de proporcionado afecto; y además es preciso que aquel mismo acto indeliberado proceda intrínsecamente de lo íntimo de la potencia, puesto que tiene que ser acto vital, bien que, como indeliberado, ha de salir de nosotros sin nosotros, bajo el impulso divino que mueva á producirle.

Pero también lo es que con todos esos requisitos previos todavía no resulta el acto contemplativo; sino que después el alma así fortalecida en el acto primo, ha de prestar su asentimiento para arrojarse en las manos de Dios y para que se verifique libérrimamente el acto segundo, formal y expreso de la contemplación mística, con toda su divina florescencia y con los frutos ópimos de luz y de amor, saludables en orden á la vida eterna.

A través, por consiguiente, de esa nueva y sutilísima atmósfera de lo extraordinario sobrenatural, es de ver cómo permanece intacta la esencia de todo cuanto en la esfera ordinaria se requiere para la actividad espiritual; sin que pueda menos de admirarse la delicadeza con que el Autor soberano de la gracia maneja sin destruir la naturaleza, de la cual es también autor y próvido gobernador.

Que no sucede aquí en la contemplación mística lo que en las revelaciones y visiones comunicadas por completo, bien que no dejen de ser también actos vitales, sin libertad alguna de parte del que las recibe, como sucede con la luz de profecía y el discernimiento infuso de los espíritus. Aquí la contemplación mística se obra de modo contrario, puesto que se ordena á la santificación del contemplativo, y es el ejercicio especial de las virtudes teologales.

De no ser así, lo único que á la propia santificación podría servir, habría de ser la luz y el fuego que resultarán de las impresiones indeliberadas precedentes, á manera de vestigios de la divina Presencia (1).

Pero no se contenta Dios, para santificar al contemplativo, con esta como exuberancia de su amor; sino que quiere que el mismo contemplativo coopere formalmente, y con toda su libertad, á la obra más grande de su amor.

Tanto es así, que, á medida que se perfecciona la ascensión del alma por medio de la Mística, Dios quiere que el alma contemplativa obre con más intensidad, libertad y vehemencia.

Sucede aquí en un orden muy levantado lo que en esas aves de raudo vuelo, que, después de haber aleteado mucho para subir á regiones elevadas, luego, desplegando sus alas, vuelan serenas formando círculos con admirable orden. ¿Quién por eso dirá que entonces nada trabajan para sostener la calma de su majestuoso vuelo?

---

(1) Con esto se contenta S. Ligorio *(Praxis confesarii*, n. 127), pero con dolor y á la vez con el más profundo respeto, me atrevo á no asentir á la doctrina de este gran Santo, para conformarme á la Tradición.

Esta pálida imagen del contemplativo nos da á conocer la fuerza sobrehumana con que las potencias del místico, á medida que cesa y como que se aniquila su actividad exterior en el cuerpo y en la sensibilidad, concentran toda su energía espiritual en un solo punto, que rinden como la ofrenda suma de su amor en el fondo de su alma ante la Majestad omnipotente. Y, perdiendo de vista tierra y cielos, columbran la inmensidad, y con anhelo seráfico caen reverentes en fuerza de la caridad ante la Presencia de su único y soberano Amor.

La gloria que esas almas privilegiadas dan á Dios en esos momentos felices en que resuena la música callada del amor místico, será más grande que muchos sacrificios que, con razón, se celebran ante los hombres, pero que no suelen ir tan puros y libres de amor propio y de móviles terrenos. Tanto más que los muy dispuestos á los sacrificios que requiere la divina gloria para la salvación del mundo, los ejecutan principalmente, como enseña la historia, esos mismos que antes habían ardido como serafines en la contemplación, y después, al bajar del monte, á manera de Moisés, desprecian su vida para trabajar en bien de sus hermanos y de la sociedad, y del sostenimiento de la Iglesia. Fueron ellos abrasados del fuego divino allá en la cumbre del monte de la contemplación, y al bajar pegan fuego al mundo envejecido, en quien languidece la caridad.

Para terminar, baste decir que la vida del místico se asemeja como ninguna otra á la angélica, á la de los bienaventurados y aun á la divina. Y bien, los ángeles, los bienaventurados, Dios mismo, porque no alcanzan la verdad con el trabajo del raciocinio, ¿estarán ociosos?

Cuando nuestra alma discurre, se parece á los rayos dispersos, que apenas dan calor; pero dejemos que esos rayos dispersos se recojan en el punto céntrico de un espejo, y veremos que con su activa fuerza, recogida y concentrada, abrasarán al mundo si se acerca.

Tal es y tan poderosa la energía del acto contemplativo.

§ IV

EN LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA NO HAY AMOR SIN PREVIO CONOCIMIENTO

He aquí una cuestión á primera vista fácil de resolver, y que sin embargo, ha dado mucho en qué pensar á los grandes doctores, á proporción de su piedad y sabiduría, principalmente si han saboreado las dulzuras de la contemplación mística.

Por nuestra parte, careciendo del caudal necesario para entrar en tal y tan espinosa dificultad, acudiremos simplemente á los principios de la filosofía, según los cuales no se ve manera de explicar el amor sin que preceda el conocimiento; y consultaremos al eximio Doctor que quiso resolverla, teniendo delante la naturaleza de la contemplación extraordinaria y las autoridades de los místicos, que, empapados en la experiencia de la contemplación, al describir sus amorosos deliquios, parecían favorecer más la doctrina de la contemplación por solo el amor, sin la luz de la inteligencia, al menos en ciertos grados eminentes.

El P. Suárez, pues, analiza primero la doctrina de

San Buenaventura, que parece se inclinó á esa sentencia del amor en la contemplación, sin previo conocimiento; y después de alegar algunos autores, como Gerson, y otros que tal vez opinaron lo mismo, fundados en la autoridad del Areopagita, interpretado en ese sentido; presenta su doctrina franca, de que es imposible de todo punto amar sin antes conocer, en atención á que, si bien el conocimiento previo no es esencial al amor, es condición precisa que no puede absolutamente suplirse, porque es á la vez íntima y vital, sin la cual no se entiende cómo el objeto pueda atraer é influir ó mover á la potencia afectiva, y hasta constituye el objeto en que se termina el amor.

Es más: Dios puede suplir el conocimiento que la inteligencia adquiera por sí misma según el modo ordinario, infundiendo el acto cognoscitivo en el entendimiento, no sin que proceda de él como de principio intrínseco; y, por ventura, eso y no otra cosa pretendieron Gerson y otros autores. Mas admitir amor sin conocimiento alguno, eso es imposible, porque así el amor no tiene á dónde inclinarse.

Lo más que pueda admitirse, y en eso están conformes con San Buenaventura los principales doctores místicos y los más notables tratadistas, es que el acto intuitivo que sea elemento esencial de la contemplación mística, no existirá sin la experiencia fruitiva que al místico venga por medio de la voluntad, á la cual pertenece gustar el objeto de la contemplación, como se expondrá oportunamente; pero este acto de la voluntad no le habrá sin que vaya delante alumbrando el entendimiento, siquiera ese primer acto cognoscitivo todavía no sea formalmente místico.

Tal ha sido siempre la doctrina constante de los Santos Padres, que al menos la insinuaron, y de los doctores escolásticos más eminentes, como expresamente lo dice el mismo Suárez (1).

Pero si bien no es posible, en modo alguno, amor sin conocimiento, puede superar después aquél á éste, como demuestran no sólo los teólogos, sino también los filósofos escolásticos. En verdad que eso no sería posible cuando el conocimiento previo fuera de esencia del amor, porque entonces, así como el conocimiento tendría que preceder como requisito esencial, así á dos grados de amor, por ejemplo, tendría que adelantarse á proporción también en cuanto á esos dos grados la luz intelectiva; pero el conocimiento no es más que condición, sin la cual no puede amarse el objeto, y, por consiguiente, llenada esa condición, el amor puede elevarse más allá de la luz mental; al modo que uno necesita quien le informe en los rudimentos de una ciencia que por sí mismo no podría alcanzar; pero después ya le es fácil por sí mismo superar los conocimientos de su maestro.

Punto es éste que hay ocasión de observar no sólo en la vida mística, sino en la ordinaria y hasta en la puramente natural.

La razón general para resolver éste y otros puntos es que los actos de la contemplación mística son perfectos, y por esta misma causa, en lo que toca al entendimiento, los suyos propios no quedan en la categoría de mera aprehensión, sino que

---

(1) *De Oratione*, l. II, c. XIII; y en sus *Disput. metaphys.*, disp. 23, sect. 7. Véase también P. Urráburu, *Psycholog.*, part. I', lib. II, disp. 6, cap. I, art. 3, § 2.

son juicios, y muy excelentes, acerca del objeto (1).

De no ser así, el místico habría de contentarse con percibir los términos, y no llegando á actuarse en el juicio por virtud de los dones sobrenaturales, cuya naturaleza se ha estudiado, ó habría de quedar indeciso y suspenso acerca de la verdad objeto de la contemplación, ó tendría que juzgar de ella conforme al modo humano y puramente natural de su actividad.

Pero, entonces, ¿en qué vendrían á parar las excelencias y prerrogativas que los Santos Padres y Doctores católicos acumulan para darnos á conocer lo que es la Mística? ¿Cómo podría, durante ella, encenderse la voluntad de un modo sobrehumano, y gustar experimentalmente cuán suave es el Señor y gozar en grado inefable la bienaventuranza incoada?

Estos juicios son, como dicen los escolásticos, *discretivos* y *resolutivos*. Son discretivos cuando con ellos no se hace más que discernir el objeto contemplado, distinguiendo, verbigracia, en el misterio de la Santísima Trinidad lo que Dios ha revelado y la Iglesia nos propone, de lo que ni ha sido revelado ni propuesto para que lo creamos. Estos mismos juicios se obran merced al don de Entendimiento que viene en auxilio de la fe, cuyas verdades, de suyo obscuras, aquí se abrillantan y el alma las penetra, evitando confusión y perplejidades.

El juicio resolutivo es producido por los dones de Sabiduría y de Ciencia, los cuales, fundándose, aquél en razones superiores, y éste en razones inferiores, bien que sin discurso propiamente dicho, afirman ó niegan muchas verdades acerca de los misterios de la fe divina.

---

(1) Suárez, *De Oratione*, libr. II, c. X, n. 6.

CAPÍTULO IV

La razón específica de la contemplación mística.

Para discernir la contemplación mística de cualquiera otro conocimiento y amor, lo primero de que parece lógico tratar es de las causas de la misma contemplación; las cuales influyen en que ella sea lo que la distingue de la meditación y de la contemplación ordinaria; y además esto nos abre paso á inquirir sobre los otros elementos ya esenciales, ya necesarios y aun accidentales de la Mística.

En virtud de este procedimiento, no será difícil conocer que en la contemplación mística no permanecen fijos más que los elementos esenciales á todo conocimiento humano, ya que éstos es imposible que se muden; porque al fin y al cabo, ese acto de contemplación no deja por eso de ser acto humano.

Fuera de esto, *por lo general*, se transforma el orden natural del conocimiento y del amor, pues no parece sino que Dios se complace en hacer dentro del orden místico ostentación de su omnipotencia, hasta el punto de que á veces cuesta trabajo discernir el acto contemplativo

del entender natural y hasta sobrenatural de las inteligencias separadas y de los mismos ángeles. Vamos á demostrarlo.

ARTÍCULO PRIMERO

En la Mística se derogan varias leyes psicológicas.

§ I

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Débese observar ante todo que la palabra *milagro* no suele emplearse sino para denotar los hechos en que se derogan las leyes de la naturaleza que afectan á los sentidos; pero nadie negará que, si es milagro y, por consiguiente, obra de la divina omnipotencia suspender las leyes de la naturaleza visible, portento incomparablemente mayor es derogar y suspender las leyes físicas del espíritu, por más que no haya usado la tradición católica aplicar en este caso esa denominación.

Al decir esto, no olvido lo que Bossuet, al impugnar á Fenelón, dijo: que si San Juan de la Cruz no llama milagros á las comunicaciones místicas por extraordinarias que sean, es sólo debido á que, según el santo, tan divinas mercedes no se infunden por súbitas impresiones y movimientos, sino que van poco á poco preparándose, y entrando cada una á formar parte del plan

divino que se desenvuelve en la serie de todo el estado místico (1).

Aun dentro del orden espiritual existen otros hechos que á primera vista, por lo común, llaman más la atención. ¿Quién duda, por ejemplo, que las profecías y el discernimiento extraordinario de los espíritus suelen asombrar más que la mística operación que se esconde allá en lo íntimo del alma, y que parece va acompañada de la tempestad de las pasiones y del martirio incruento del corazón?

Mas si bien se considera, dejando en su lugar la importancia de estas divinas manifestaciones de las gracias *gratis dadas*, toda nuestra energía debe quedar reservada para admirar la misericordia del Señor, según que resplandece en las comunicaciones ordenadas á la mística unión.

Pero concretemos más la cuestión, prescindiendo ahora de que no suelen considerarse como milagros propiamente dichos, sino los hechos que afectan á los sentidos. ¿Son ó no son los actos propiamente místicos en el orden sobrenatural de la santificación de las almas lo que son los milagros en el orden de la naturaleza?

Obsérvese que, á fin de aclarar bien lo que se pretende, he añadido que se trata del orden sobrenatural de la santificación, para dar á entender que á este orden no llegan los milagros que en la naturaleza se obran, verbigracia, la resurrección de un muerto; porque todos estos, aunque se llamen *sobrenaturales*, en cuanto sólo pueden proceder de Dios, y se obran fuera del orden

(1) Bossuet, *Mystici in tuto*, cap. XXII.

de toda la naturaleza criada, visible ó invisible; pero no son sobrenaturales, según que tengan esencial conexión con la elevación del hombre al orden sobrenatural de la gracia y de la intuición de Dios, que es la raíz de donde brota en sentido estricto ese mismo orden sobrenatural. Y por lo mismo se concibe muy bien la existencia del milagro en el orden de la naturaleza pura, puesto que aun entonces, la Providencia divina había de cuidar del hombre, y auxiliarle, si quería, por medio de esa ostentación de su poder.

En segundo lugar, cuando se pregunta si el acto místico es milagro del orden sobrenatural de la santificación, se excluye todo hecho que dentro del orden del espíritu se obre, y no pueda obrarse más que por el mismo Dios inmediatamente, verbigracia, la creación del alma humana. Este acto creativo es evidente que sólo Dios por sí mismo puede ejecutarlo. Sin embargo, no es milagro; más aún, ni es milagro del orden sobrenatural, como está patente, puesto que la creación de las almas no pertenece á ese orden; ni siquiera es milagro del orden natural, porque si bien sólo Dios puede crear por sí mismo un alma, pero Dios ha establecido de un modo uniforme y constante ese hecho, como parte esencial á la misma naturaleza.

Subamos, pues, más arriba, á ver si encontramos el verdadero milagro en el orden sobrenatural, propiamente dicho.

¿Lo será la santificación misma del alma? Ya se ha dicho antes que para el verdadero milagro no basta que sólo Dios por sí mismo pueda obrarlo. Ahora añado que se necesita otro requisito más: que en el orden á que cada hecho pertenezca, ese mismo hecho no quepa den-

tro del plan divino, según las leyes que para él decretó la divina Sabiduría.

Y bien; así como no es milagro, por esa misma razón, la creación de un alma, dentro del orden natural, así tampoco lo sería la derogación de las leyes psicológicas dentro del orden sobrenatural de la santificación para la ejecución del acto místico, si Dios hubiera establecido que éste se verificara de un modo absoluto, ó al menos, según el orden regular, puestas por parte del hombre tales ó cuales condiciones.

Así, pues, si queremos en definitiva conocer si es ó no milagro el acto de la contemplación mística, se necesita saber previamente: ¿ha establecido Dios ó no, como ley regularmente constante conceder los dones que se ordenan próximamente á la contemplación mística, siempre ó casi siempre que el hombre quita obstáculos de su parte?

De la doctrina que se abrace sobre esto, depende la resolución del punto propuesto. No cabe al presente en nuestro plan inquirir acerca de esa cuestión, que exige, en nuestro humilde juicio, más pruebas y aparato de conocimientos que cuanto suele pensarse. Quiera el Señor que en adelante estemos en condiciones para ello si ha de ser de su divina gloria.

Por ahora nos contentamos con descubrir el enlace que existe entre cuestiones al parecer inconexas y de mera especulación.

§ II

ESPECIES QUE SIRVEN DE MEDIO AL CONOCIMIENTO MÍSTICO

Ante todo, he aquí la doctrina que más comúnmente parecen seguir los doctores místicos; doctrina que explica mejor los grados de mística ascensión, descritos por los que han recibido de ello experiencia, según se podrá ir apreciando en toda la presente obra.

Si alguien extraña que no pretendamos fijar principios ciertos, puede hacerse cargo de la suma dificultad que hay en el presente asunto, como lo atestigua la diversidad de pareceres entre los más sabios autores. Cierto es que esta diversidad no afecta al fondo de la doctrina, sino al modo de su explicación científica, sobre la cual hoy más que nunca es preciso proceder con gran mesura y prudencia (1).

En los grados ínfimos de la contemplación mística, la energía intelectual se desarrolla por medio de especies inteligibles, las cuales van siendo más perfectas é inmateriales á proporción de la sublimidad del acto contemplativo.

Bien puede asegurarse que no se necesita más en el orden representativo para explicar hasta los grados más sublimes de la mística contemplación. No hay en el orden filosófico ni teológico, principio alguno por

---

(1) Son muy dignas de notarse á este propósito las prudentes reflexiones de un sabio autor (Mercier, *Psychologie*, n. 75, p. 722 y sig., ed. 1892, Louv.).

donde pueda probarse con solidez que la contemplación más alta exige medios de conocimiento inteligible superiores á las especies creadas; y esto parece tanto más verosímil, cuanto que no faltan, como es sabido, teólogos que juzguen ser apta una especie creada muy excelente, que sirva de medio para la visión clarísima de Dios. No seguimos esta doctrina, pero basta enunciarla para que se vea con cuánto fundamento la generalidad de los teólogos místicos se contentan con la especie creada para explicar la misma unión transformante.

Algunos muy respetables autores, sin embargo, sostienen lo contrario, pues según ellos, en la unión suma y transformante que se verifica en la cumbre de la Mística, parece que es Dios mismo quien sin especie alguna intermedia se une al contemplativo, no sin que antes éste en su entendimiento haya recibido una luz eminente (participación de la luz de la gloria), la cual le conforte como medio para la unión inmediata con Dios. Así Dios mismo, unido en razón de especie inteligible, es objeto inmediato de la intuición mística; pero esta intuición dista incomparablemente de la intuición de la gloria, puesto que dicha luz es imperfecta y deficiente, ya en cuanto á la manera de disponer al entendimiento, ya también por lo que toca á su virtud manifestativa.

Tal es, brevísimamente, la doctrina que siguen varios doctores como Fr. Antonio del Espíritu Santo (1).

Si alguno piensa como la *Civiltá Cattolica* al mencionar esta doctrina (2), que el camino más seguro para

(1) *Director. mystic.*, tract. IV, disp. I, sect. 8, n. 61.

(2) Ann. 1907, vol. III, p. 332.

explicar todos los grados místicos, aun el sumo y más perfecto, es no recurrir á la luz participativa de la gloria; no habrá por eso disputa entre nosotros, y esta será nueva razón para que al presente nos concretemos á estudiar las especies inteligibles en cuanto son principios de la contemplación mística (1).

He aquí, pues, los puntos principales sobre esta cuestión:

1.° La contemplación ordinaria no requiere otras especies que las previamente elaboradas en la meditación, y que son puramente naturales. Los que de otro modo piensan, al exponer después la contemplación mística se ven notablemente embarazados, sin hacer más que agregar superlativos, como si estos bastaran para indicar que se trata de actos de diversa naturaleza.

2.° En la contemplación mística no basta eso, sino que las especies han de ser sobrenaturales en cuanto á la substancia, ó por lo menos en cuanto al modo, en virtud de cierta iluminación peregrina que Dios las comunique. Hay aquí misterio; pero ¿porqué hemos de extrañarnos, cuando en la transformación de la especie sensible para que pase á ser inteligible dentro del orden natural, palpamos el misterio? ¿Cómo, pues, no hemos de reconocerle de lleno al pretender explicar los principios de los actos extraordinariamente sobrenaturales?

---

(1) Esta teoría de las especies inteligibles, aplicada á la Mística, es sin duda la más comúnmente admitida; por más que no falten hoy también quienes prescindan de ella respecto á todos los grados, aun los inferiores. Vease, si place, al P. La Reguera, *Praxis theologiæ mysticæ*, libr. v, q. 1, tom. II, p. 9 et seqs.

En este procedimiento todo es armónico: las especies sobrenaturales; la gracia actual extraordinariamente sobrenatural; el conocimiento resultante superior al modo connatural de obrar; la contemplación mística en condiciones para discernirla de la ordinaria, sin las dificultades y embarazos en que se ven envueltos otros autores como Brancati de Lauria y el mismo La Reguera.

De lo expuesto hasta aquí, sacaremos la razón de por qué los mismos doctores católicos, que parece debieran haber prescindido más de estas teorías, ya por el plan que se habían propuesto de atender á la práctica, ya por sus tendencias á las descripciones místicas; sin embargo, al llegar á la declaración de lo que se relaciona con las especies, diríase que se olvidan de su primer propósito para escribir como filósofos especulativos. Sirva de ejemplo el mismo San Francisco de Sales, que en luminoso compendio expone el sistema de la abstracción y de las especies inteligibles en su *Práctica del amor de Dios* (1). Por lo cual bien podemos repetir con una autorizada Revista (2): «Los que han leído algo á Santo Tomás, Suárez, Álvarez de Paz..., saben de cuánta utilidad es la teoría (de las especies inteligibles) para la exposición de la Mística.»

Así, pues, no parecerá fuera de propósito comparar las maravillas que se obran en el alma con motivo de las especies inteligibles dentro del orden natural, dentro del orden sobrenatural ordinario y dentro del orden místico.

---

(1) Lib. III, c. XI.

(2) *Le canoniste contemporain*, Juin, 1880.

Dentro del orden natural se verifica la abstracción, depurando el entendimiento agente de los elementos concretos ofrecidos por la imaginación, el nuevo y espiritual elemento que, así iluminado, hace capaz á la potencia intelectiva para que se actúe y entienda.

Este mismo procedimiento natural aparece en la fe divina y en la contemplación ordinaria. Si para los actos ordinarios de la fe sobrenatural se necesitaran especies sobrenaturales, ¿no es verdad que entonces también serían necesarios auxilios extraordinarios de la gracia?

Ni vale decir que las especies naturales no pueden servir para los actos sobrenaturales ordinarios. No vale decir esto, porque estos actos participan de lo natural y de lo sobrenatural. Tienen el carácter de sobrenaturales en su intrínseca entidad, por cuanto nacen de hábito sobrenatural y en virtud de la gracia; pero son naturales en cuanto al modo, verbigracia, por lo que toca á las especies en cuya virtud se elaboran.

En la contemplación mística no basta eso. Hay gradación admirable, pero todas las especies han de ser de un modo ó de otro sobrenaturales, ó porque Dios las infunda de nuevo (lo cual sucederá, según dicen los doctores, raras veces), ó porque Dios combine ó ilumine sobrenaturalmente á las mismas naturales.

Pocas son, en verdad, las letras del abecedario, pero ¿quién podrá conocer las combinaciones á que se prestan en poder del genio? Pues todas ellas, elevadas á su más perfecto grado de combinación, ¿no podrían darnos á conocer lo que debe ser la que Dios haga de las especies naturales para que sirvan de medio al ínfimo grado de contemplación mística?

Ahora bien, la actividad intelectual, según reconocen comúnmente los teólogos y filósofos, guarda proporción con la naturaleza de las especies inteligibles; y de aquí resulta que siendo, como deben ser, ya de un modo, ya de otro, sobrenaturales las que se ordenan á la mística contemplación; el místico, en cuanto obra como tal, *no obra en su estado normal* (1).

Las razones que alega Mr. Saudreau contra esta doctrina, nada prueban. Aun suponiendo, como debemos suponer, que según ley ordinaria coopera la fantasía á los actos místicos, es oportuno preguntar á este docto escritor: Cooperando la fantasía, ¿no hay ni puede haber ya otros modos de obrar que no sean el estado normal? ¿No contradice á eso lo que antes se ha dicho de las especies inteligibles, sobre todo cuando Dios las infunde de nuevo, como sucede indudablemente en algunas mercedes ordenadas á la mística unión?

Por lo mismo San Juan de la Cruz, sin defender tampoco que la contemplación mística se obre siempre desligada el alma de la cooperación de la sensibilidad interna, nos la describe con luz y colores tan admirables, y enseña que entonces el alma vive y obra tan al modo de Dios, que no veo fácil el que podamos formar juicio recto de que, según el Santo, el místico contemplativo ejercita su actividad al modo humano.

Este gran místico, para llegar á su propósito, lleva de frente muchos principios sacados de la excelencia de la contemplación, pero principalmente se fija en dos

(1) Someto esta conclusión al juicio y examen de Mr. Saudreau, que piensa de un modo contrario á lo expuesto; cf. *Études*, n. de 5 de Enero de 1909, p. 111 y sigs.

razones: en la carencia del discurso y en la negación de los elementos que antes percibía el alma por conducto de los sentidos, y sobre todo de la imaginación. De donde infiere que «como quiera que *naturalmente* (óigase bien, naturalmente), todas las operaciones que puede de suyo hacer el alma no sean sino por el sentido, de aquí es que ya Dios en este estado (el de la contemplación) es el agente, y el alma es la paciente; porque ella sólo se ha como el que recibe y como en quien se hace, y Dios como el que da y como el que en ella hace...» (1).

No discurre, y en esto se ve también claro que no obra según su estado normal: ¿por ventura no es sobre el estado normal que el ser racional entienda sin discurso allí donde los demás necesitan discurrir?

Acerca de la causa de esta excelencia dice San Juan de la Cruz que es porque desaparecen los arrimos que naturalmente se necesitan para obrar, y que el alma recibe por los sentidos. ¿Y esto qué es sino las especies? Y en sustitución de estas naturales, ¿qué se le infunde sino otras nuevas? Y, ¿quién se las infunde, según el mismo Santo, sino Dios, el único que puede hacerlo, el que es *Agente con particularidad que infunde y enseña*, según se declaraba en las ediciones precedentes de las Obras del Santo?

Por consiguiente, si antes en la meditación el alma obraba naturalmente, como dice él mismo, esto es, en cuanto al modo; con este divino y sobrenatural refuer-

---

(1) *Llama de amor viva*, canc. 3.ª, § V. Así consta en la *segunda Escritura* de este mismo libro, conforme á la ed. crítica de Toledo, pág 445 6; y es en lo susbtancial, y puede decirse que literalmente, lo mismo que se ve en la *primera Escritura* de la cit. ed., pág. 656.

zo el místico debe dejar su modo ordinario de obrar y discurrir (1), y si esto no hiciera, añade, aquel bien (de la contemplación y de los tesoros que esta lleva consigo), no lo recibiría sino escasa é imperfectamente. Este modo escaso, mezquino, dentro del cual no cabe el tesoro de la contemplación, es el estado normal que dice Mr. Saudreau ser el mismo en que se verifica el estado místico; y así hay que convenir en que San Juan de la Cruz y Mr. Saudreau están en desacuerdo. Y, ¿cómo no, si el Santo afirma que entonces *el alma recibe la noticia amorosa pasivamente y al modo de Dios sobrenatural?* (2). Luego el místico pierde el modo natural que tiene de obrar hasta en la vida espiritual ordinaria, para tomar el mismo modo de Dios, como el Santo repite después.

No hay, de consiguiente, porqué alarmarse si se oye decir que el místico obra al modo angélico, ya inicial, ya estrictamente, por lo que toca á las especies; el místico, según San Juan de la Cruz, obra al modo de Dios (3).

Y es de notar que estas y no otras son las tradiciones de la escuela tomista, como enseña el sabio P. Vallgornera (4), fundándose en Santo Tomás, de quien asegura ser esta su doctrina en muchos lugares; y lo mismo afirma el P. Báñez (5). Por último, recuérdese que el

---

(1) Ibid., § VI.

(2) Ibid.

(3) He preferido analizar un solo pasaje del Santo, á fijarme de paso en tantos como pudieran alegarse. Él mismo cita varios en el § III de la *Llama de amor viva*, v. gr.: *Noche oscura*, l. I, c. últ.; *Subida del monte*, l. III, cap. I.

(4) *Theolog. mystic.*, D. Thom., q. 3, disp. I, a. 4, n. 5; disp. 4, a. 6, n. I.

(5) Comment. in 1.am p., q. 88, a. 3.

Doctor angélico afirma que, cuando Dios para favorecer á una persona, quiere hacerla conocer las cosas de una manera más noble, infunde Él mismo en la imaginación especies que no hayan pasado por los sentidos, y hasta en el entendimiento otras que no hayan pasado por la imaginación (1).

§ III

CONSECUENCIAS EN FAVOR DE LA TESIS PROPUESTA

Sentados los principios anteriores, tiempo es ya de compendiar brevemente la doctrina que se relaciona con nuestro asunto, por lo que toca á las especies inteligibles; para que deduzcamos cuánto se levanta la contemplación mística sobre el orden psicológico.

1.° En este orden la actividad humana elabora las especies; en el místico Dios las saca del tesoro de su sabiduría, á la manera, por lo menos, que si un artista consumado estampase las huellas de su portentoso ideal en el lienzo donde antes un mal aprendiz hubiese trazado líneas borrosas y toscas.

2.° La segunda dificultad consiste en saber leer esos divinos caracteres de las especies sobrenaturales; lo cual supone tres cosas: conocerlas, entender su significado, y con más seguridad que se entienden los axiomas en el

---

(1) 2.ª 2.æ, q. 173, a. 1. Véanse sobre esto, si place, dos escritores doctos que representan dignamente la Tradición de la insigne Orden de Predicadores: el P. Meynard, *Traité de la vie interieur*, t. II, 18; y el P. Massoulie, *Traité de la véritable oraison*, p. I, c. IX.

orden natural, no porque se penetre en la esencia del objeto contemplándole evidentemente, sino porque le ve rodeado de impenetrable misterio, sin entender nada distinto, y, por último, advertir que esa indeterminación y vaguedad no es por la imperfección del acto, sino por su inefable perfección y por la infinita excelencia del objeto que se da á conocer como superior al humano entendimiento.

3.° A pesar de esto la intuición mística, bien que misteriosa, brilla con más resplandor que la natural de los primeros principios. La manera cómo estos primeros principios aparece á cada uno de nosotros, es por demás oculta, como lo aseguran los más profundos filósofos (1); y si hay que admitir que existen hábitos, propiamente dichos, de estos principios, como lo asegura la doctrina más comúnmente admitida (2), en cambio apenas se acierta á explicar con alguna claridad en qué sentido son *naturales*, bien que haya de convenirse en que son *adquiridos*.

Para el conocimiento místico se necesita un hábito sobrenatural, infuso, en cuya virtud se conozca lo que á los demás permanece oculto (3); un hábito que ayude á penetrar dentro de los arcanos de Dios. Por esta ra-

(1) Véase al P. Urráburu, *Logic. major.*, l. II, disp. 2, c. II, p. 772-795.

(2) Ibid., p. 790.

(3) Son atinentes á este punto las reflexiones que siguen, del P. Van Laak, tomadas de su obra *Institution. theolog. fundamental.*, tractat. II, *de Religionis revelatione in abstracto considerata*, p. III:

«Nemo potest demonstrare repugnantiam in eo quod species impressæ non repræsentent res spirituales secundum analogiam quam habent cum materialibus, sed prout sunt in seipsis.

»Deus potest augere influxum voluntatis imperantis assensum intellec-

zón el hábito infuso, según Santo Tomás (1), es análogo al hábito innato que se da en la creación, como el infuso en la reparación; y no necesita para actuarse de la actividad natural de los sentidos, sino que Dios entra y sale, y desenvuelve su actividad en el santuario del alma, como si ésta sola fuera todo el hombre.

Oigamos acerca de esto á Santa Teresa: «Pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser á donde está el mesmo Dios; y á mi parecer no ha menester puertas por donde entre; digo que no es menester puerta, porque en todo lo que se ha dicho hasta aquí, parece que va por medio de los sentidos y potencias, y este aparecimiento de la Humanidad del Señor así debe ser; mas lo que pasa en la unión del matrimonio espiritual es muy diferente. Aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria, sino intelectual, aunque más delicada que las dichas, como se apareció á los apóstoles sin entrar por la puerta cuando les dijo *pax vobis*» (2).

Que es lo mismo que dice San Ignacio cuando, para que aprendamos á discernir los espíritus, nos propone la regla siguiente: «Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación al ánima sin causa precedente, porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en el ánima, trayéndola toda en amor de la su divina Majestad. Digo *sin causa*, sin ningún previo sentimiento ó conocimiento de algún objeto por el cual venga la tal con-

---

tus, imo Deus potest influere per se in hunc assensum, et concedere intuitionem in difficilioribus.»

(1) In 3.ᵘᵐ, distinct. 23, q. 3, a. 2, ad 1.ᵘᵐ.

(2) *Morad.* 7.ᵃˢ, c. 11.

solación, mediante sus actos de entendimiento y voluntad» (1).

No quiero decir que en gran parte esta regla del Santo no pueda tener más sencilla interpretación; sino que, entendida en toda su amplitud, incluye el mismo pensamiento que el expresado por Santa Teresa anteriormente.

Ya se ve que la intelección mística no se obra en todas sus gradaciones de un modo tan levantado, como vimos que lo afirma esta Santa; pero hay que convenir en que desde el principio se va iniciando la exclusión de la energía natural; hasta que en la cumbre alcanza su última perfección.

Ahora bien; ¿quién no reconoce aquí un misterio superior á las leyes naturales del espíritu? Las verdades que no se pueden alcanzar con certeza más que en virtud del raciocinio, jamás podrán ser objeto de verdadera intuición natural (2).

Y, sin embargo, el místico, sin dejar de tener la misma naturaleza que antes, entra en un orden superior, y por eso entiende sin discurso formal ni virtual, y con tanta certeza, verdades que los demás ignoran, ó al menos no llegan á conocerlas sino trabajosamente, trepando sobre la maleza de las criaturas hasta encontrarlas por el raciocinio.

---

(1) Segunda regla del discernimiento de espíritus, principalmente para la segunda semana.

(2) P. Urráburu, *Logic. major.*, l. II, disp. 3, cap. I, a. 4, n. 221; y P. Liberatore, *Logic. part. alter.*, n. 114.

§ IV

OTRAS MISTERIOSAS ANALOGÍAS

Para la ejecución de esta preciosa maravilla Dios reserva el sublime don de Entendimiento; y aquí es donde podremos apreciar el misterioso paralelismo que existe entre el orden natural y el sobrenatural de la inteligencia.

En primer lugar, es de notar el gran número de graves dificultades que en ambos órdenes se ofrecen para conocer el origen y el desenvolvimiento de las operaciones respectivas. ¿Porqué, pues, habríamos de extrañar que las haya en el estudio de las operaciones místicas?

Además, los filósofos cristianos, para explicar la naturaleza del entendimiento agente, suelen decir que ilustra ó ilumina los fantasmas de tal suerte que sin eso los objetos sensibles no serían actualmente inteligibles (1).

Y esto supuesto, ocurre preguntar: si se prescinde de la diversidad entre el orden natural y el sobrenatural, ¿qué más viene á influir el don de Entendimiento en los actos místicos, y en las especies intelegibles naturales para ordenarlas próximamente á los grados inferiores de la contemplación mística, de lo que influye el entendimiento agente sobre los fantasmas para la intelección natural? ¿No resalta aquí admirable analogía, para que

(1) P. Urráburu, *Psycholog.*, lib. II, disp. 2, c. III, art. 7. Sto. Tomás, 1.ª part., q. 85, a. 1, ad 4.um.

una vez más conozcamos que ambos órdenes llevan impreso el sello de pertenencia á la misma Sabiduría infinita?

Más aún: la luz del entendimiento agente, según Santo Tomás (1), es la razón de que se entiendan los objetos; porque, como explica el P. Urráburu, no conociéndose las conclusiones sino por los principios, y tomando los principios su evidencia de la luz del entendimiento agente, al fin en esa luz como en su primer origen, ha de refundirse todo nuestro conocimiento natural (2).

Ahora bien, esto mismo en alto grado se verifica en el origen al menos del conocimiento místico; porque dejando á un lado las fases de este conocimiento en virtud del don de Sabiduría, parece que la iniciación de la vida mística ha de tomar su origen del don de Entendimiento, sin cuya luz no se ve, al menos fácilmente, cómo el don de Sabiduría pueda extender su influencia á la voluntad.

Por último, el entendimiento agente es á las cosas inteligibles lo que la luz á los colores. Y el don de Entendimiento es al objeto de la contemplación mística, lo que la luz de la gloria es á la intuición de los bienaventurados.

---

(1) *Summ.*, 3.ª part., q. 2, a. 6, ad 3.um.

(2) *Psychol.*, lib. II, disp. 2, c. III, art. 7.

ARTÍCULO II

La abstracción y la intuición mística.

Antes de estudiar de lleno la intuición mística, junto estos dos conceptos, porque de una parte parecen inseparables de esta contemplación, y de otra, al menos aparentemente, son entre sí incompatibles.

Además, no se ve modo de aclarar suficientemente la Mística, si no es descubriendo en qué puedan chocar mutuamente esas dos especies de conocimiento, para que del mutuo choque se desprenda siquiera una partícula de luz que nos alumbre; y si en algo se compadecen, ó tal vez se ayudan, para declararlo también como medio de alcanzar el conocimiento definitivo que se busca.

§ I

LA ABSTRACCIÓN EN LA MÍSTICA

Toda la disposición que puede el hombre procurarse en orden á la contemplación mística, se reduce á esto solo: á imitar en esfera muy alta, no al pintor que derrama luz y sombras sobre el lienzo, sino al escultor que de un trozo informe de mármol va abstrayendo partículas de materia hasta reducirlo á condiciones tales, que en él resplandezca el ideal de la belleza.

El hombre, con sus diligencias, no puede alcanzar

positivamente tanta belleza y primor como hay en la Mística; pero Dios viene graciosamente en su auxilio, arrancándole su modo connatural de obrar, la natural viveza y energía, no sólo de su cuerpo, sino también de sus pasiones y sentidos y hasta de sus potencias espirituales, para que éntre en la sencillez tan alabada de los Santos y de la misma Sagrada Escritura.

Esta sencillez no es precisamente la contraria al engaño ó doblez, sino la que se opone á la multiplicidad y mezcla de muchas cosas, á la dispersión, á la disipación de las potencias que traen consigo el pecado y la turbulencia de las pasiones. Es la simplicidad fomentada en el vacío que Dios pone de todo lo terreno en el alma predestinada á la Mística; vacío de gran precio y compatible solamente con la *unidad misteriosa*, que es el fondo de la vida contemplativa, y á la cual converge todo lo demás que Dios infunde en ella para abrir paso al orden de la virtud y perfección. Cuando este orden reina, el alma se recoge y concentra en la Unidad, que es Dios, como enseña Santo Tomás (1).

Ahora bien, el medio para que se verifique esta maravilla es la purificación, la tan celebrada pobreza de espíritu, la misma que muchos místicos llaman *abstracción;* pero ésta y la consiguiente *introspección* del alma en la Unidad divina, ¿qué relaciones tiene con la mística intuición?

No se diga que esa concentración pertenece solamente al orden moral y no al intelectual, porque llenos están los libros místicos de los conceptos de simplificación moral é intelectual á la vez. Y para más seguri-

(1) *In 1.um, distinct. XVII*, q. 2, a. 2.

dad, consultemos no á los místicos tan sólo, sino al doctor angélico.

§ II

LA ABSTRACCIÓN MÍSTICA, SEGÚN SANTO TOMÁS

Es muy digno de notarse el encarecimiento con que el Santo doctor insiste en la necesidad de la más pura abstracción para la contemplación perfecta. Ora dice que el entendimiento, cuanto más puro está del contacto de lo material, tanto más dispuesto se halla para la divina contemplación (1). Ora enseña que, cuanto el alma está más abstraída de lo sensible, tanto más puede participar de las cosas divinas (2).

Y lo admirable es que el Santo, para declarar esa delicada abstracción, una y muchas veces afirma que el entendimiento, de las representaciones de la imaginación extrae el fondo espiritual del conocimiento hasta formar un concepto universal en la inteligencia, el cual es como la quinta esencia de cuanto pudiera conocerse, elevado á un orden superior (3).

Y no se crea que este concepto universal se verifica sólo en la contemplación ordinaria. El gran doctor enseña también que la *suspensión*, que más propiamente se llama *abstracción*, si en la contemplación imperfecta se verifica con la propia industria del contemplativo, en la

(1) *De Veritate*, q. 13, a. 3.
(2) *Quodlibet*, 3, a. 21.
(3) *Summ.*, I, q. 79, a. 10, ad 3.^{um}.

sobrenatural se obra por divina influencia ó irradiación (1).

Para que mejor se entienda esto, se ha de presuponer, según el mismo Santo Tomás, que la abstracción, si ha de ser buena preparación al acto universal indicado, no ha de consistir sólo en la pureza del corazón y en abstraerse de las formas sensibles, sino que se ha de extender á las formas espirituales (2) y distintas que pueden servirle de lazo donde quede cautivo. Más dicen los doctores místicos: que el alma recibe á veces una influencia universal y sencillísima que llaman *verbum informe*, la cual no siente, con claridad y reflexión, ni el mismo á quien se comunica, y que explica de algún modo cómo tan altas comunicaciones son compatibles con las sequedades, y cómo esa luz sublime es compañera de la *gran tiniebla* en que el místico se consume de formidables penas interiores (3).

Cuando uno es levantado á tan alto grado de contemplación la abstracción es suma, porque á nadie está adherido, fuera de Dios, y ni aun los divinos dones le atraen ni le sirven de cebo para esperar, sufrir y conformarse con pura y heróica generosidad al divino querer. Entonces resuena dentro del alma el más ordenado concierto de las potencias, que convertidas en instrumentos del cielo, dan armonías sin tonos ni puntos; es decir, el entendimiento y la voluntad ni entienden ni

---

(1) *De Veritate*, q. 13, a. 2, ad 9.^um.

(2) In 3^tin, distinct. 34, q. 1, a. 4.

(3) No conozco principio alguno tan fecundo como éste para explicar algún tanto los grados sublimes de la contemplación negativa y, en general, la aridez mística.

aman cosa particular y limitada en que pueda descansar la imaginación para que participe de tan delicado festín, propio más bien de los ángeles.

Y la intuición que así fulgura en el místico es tan pura, que no guarda analogía con los demás conocimientos de acá. Es luz del cielo, es reflejo vivo del candor de la luz eterna, es luz blanca tan hermosa, tan sencilla y tan inefable, que no es maravilla se infunda en la mente sin aprensión particular, sin reflexión, sin forma alguna que se preste á otro acto que el muy universal de la contemplación pura y libre de toda materia.

***

De todo lo que se acaba de exponer, parece que resulta no ser tan incompatibles entre sí, dentro de la Mística, los dos conceptos de abstracción y de intuición; pero si queremos conocer á fondo este punto, no hay más medio que estudiar por separado y en sí misma la intuición según la Escolástica.

§ III

LA INTUICIÓN

No están del todo conformes los doctores católicos acerca de esta operación intelectual que estudiamos. Sin embargo, hay principios ciertos á que atenernos con seguridad.

Según sentencia comunísima de los teólogos y de los

filósofos, el conocimiento *intuitivo* es el que se alcanza, ya por el influjo *inmediato* del objeto sobre el sujeto, de tal modo que sin necesidad de especie alguna se una inmediatamente aquél á éste con su misma substancia; ya también, mediante la especie *propia* del mismo objeto que haya de conocerse, con tal que el conocimiento tenga por término al objeto mismo en cuanto está presente (1).

De aquí se infiere que no basta esta presencia si el sujeto no atiende á ella en cuanto á ella coexiste. Pero, ¿qué es la especie propia estrictamente? Es la que engendra el concepto propio de la cosa, ó tal como ésta es en sí misma, y por lo mismo no se alcanza por meras negaciones, ni analogías ni símbolos, sino porque la cosa por sí misma y con su inmediata presencia produce en el entendimiento de quien la conoce su propia especie ó semejanza.

El P. Losada enseña también que la especie propia tiene que ser producida por el mismo objeto á quien representa, ó al menos por el objeto á cuya representación está primariamente ordenada, así como por el contrario, la especie extraña es propia de otro objeto que guarda conveniencia analógica ó simbólica con el objeto de que se trata, y por lo mismo sirve secundariamente para representarle de un modo confuso é imperfecto (2).

Así, pues, para que á un objeto se le conozca por su

(1) P. Urráburu, *Psycholog.*, part. II, libr. II, disp. 2, c. I, art. 4, n. 55. Esta es también la doctrina de Sto. Tomás, *Comment. in Epist. I ad Corinth. XIII*, 12.

(2) Losada, *de Anima*, disp. 6, c. III, n. 43.

propia especie, no se requiere que se entienda con evidencia su íntima naturaleza; pero sí es preciso que se le conozca con esa perfección en cuanto á alguna de sus propiedades; verbigracia, el atributo de su incomprensibilidad, si se trata de Dios; y todo esto sin recurrir al discurso, y sin que la cosa se represente como vestida de extrañas imágenes ó colores (1), como si dijéramos prestados.

El P. Losada se adelanta, además, á resolver algunas dificultades, añadiendo: «Parece que, si ha de haber intuición, se requiere, además, cierto grado de claridad que así certifique al entendimiento de la existencia actual de la cosa conocida, que no se pueda dudar de ella, con tal que el sujeto esté en su sano juicio, preste atención y se halle despierto (2), es decir, con las potencias dispuestas convenientemente.»

Y como el conocimiento intuitivo puede ser no sólo natural, sino también sobrenatural, los PP. Losada y Urráburu, como fieles representantes de la filosofía cristiana, que atiende no sólo al orden de la naturaleza, sino al orden posible de lo sobrenatural; para explicar la conexión entre el conocimiento intuitivo y la presencia del objeto, sostienen que la intuición sobrenatural pide esencialmente que el objeto esté presente, porque de otro modo ese conocimiento sería falso, y entonces el error tendría por autor á Dios, que produce tal conocimiento como causa primaria.

Esto por lo que toca á la intuición estricta.

En cuanto á la *impropia*, todavía la perfección del co-

(1) Urráburu, ibid.

(2) Ibid., disp. 8, c. v, n. 108.

nocimiento tiene que ser de modo que el raciocinio, ni actual ni virtualmente siquiera, entre para nada á producirle. Y nótese que este concepto no es arbitrario, sino que se funda en varias teorías de los doctores católicos, y con especialidad, en el sentido que con frecuencia atribuyen á la intuición, al tratar de la contemplación mística, los sabios PP. Suárez y Alvarez de Paz, y el mismo doctor angélico, por no citar otros muchos.

El P. Alvarez de Paz, por ejemplo, al explicar lo que llama primer grado de la contemplación, y que no es más que lo esencial de la contemplación mística, escribe lo siguiente: «Se llama intuición de la verdad, no porque el contemplativo vea en sí misma, y tal como es, la verdad que contempla, como ve con los ojos del cuerpo á un hombre singular, sino porque con cierta claridad y sin discurso conoce la verdad contemplada» (1).

Y á propósito de esta noción, es de advertir que muchos filósofos modernos, sabios y dignos de todo respeto, rara vez toman la palabra intuición exclusivamente en sentido estricto.

He aquí lo que enseña nuestro insigne Balmes: «Hay dos modos de conocer (intelectualmente): uno, intuitivo; otro, discursivo. El intuitivo es aquel en que el objeto se presenta al entendimiento tal como es, sin que la facultad perceptiva haya de ejercer otra función que la de contemplarle; por eso se llama intuición, de *intueri*, ver. Esta intuición puede verificarse de dos maneras: ó presentándose el objeto mismo á la facultad perceptiva, uniéndose á ella sin ningún intermedio, ó bien con la

(1) *De contemplat.*, part. 3, c. 1.

intervención de una idea ó representación que ponga en acto á la facultad perceptiva, de modo que ésta vea el objeto en aquella representación sin necesidad de combinaciones. Para lo primero es necesario que el objeto percibido sea inteligible por sí mismo, pues de otro modo no podría verificarse la unión del objeto entendido con el sujeto inteligente. Para lo segundo basta una representación que haga las veces del objeto; y, por tanto, no es necesario que éste sea inteligible con inteligibilidad inmediata» (1).

He aquí, pues, según nuestro insigne filósofo, una intuición compatible con la representación intermedia; con tal que el entendimiento no necesite hacer más que contemplarle, sin otra alguna función de combinaciones, como las que se verifican en el conocimiento discursivo, el cual, como que construye el concepto total mediante las ideas previas que el entendimiento se haya ido elaborando.

§ IV

LA ABSTRACCIÓN Y LA INTUICIÓN COMPARADAS ENTRE SÍ, TAL COMO EXISTEN DENTRO DE LA MÍSTICA

Hemos podido conocer, de lo expuesto hasta aquí: 1.°, qué es abstracción é intuición; 2.°, que estos dos conceptos deben incluirse en la Mística; 3.°, que, por consiguiente, de algún modo, por lo menos, tienen que ser compatibles entre sí. Veamos, pues, ahora si así es

(1) *Filosofía fundamental*, lib. IV, c. XI.

ó no, comparándolos según los datos que la misma Mística nos ofrece.

I. En primer lugar, esa compatibilidad es indudable, si la intuición se toma en sentido lato, es decir, en cuanto se excluye nada más que el discurso virtual y formalmente. Porque entonces claro está que á la vez ha de tener lugar la abstracción, en cuanto que ha de verificarse el conocimiento por medio de la especie inteligible, que no será sobrenatural más que en cuanto al modo.

II. En la suposición de que en lo sumo de la Mística, como afirman varios doctores, el mismo Dios se una inmediatamente al entendimiento del contemplativo, sirviéndole de especie inteligible, sin duda este conocimiento sería intuitivo, pero no sería la intuición de la gloria, ya porque la luz que entonces fortalece á la mente no es la de los bienaventurados, sino una participación imperfecta y deficiente, ya también porque el objeto de esa intuición no es la íntima esencia divina, sino la divina existencia presente al místico en razón de objeto inmediatamente inteligible.

Cierto es que, así y todo, la intuición será estricta, pero no perfectísima; será evidente por lo mismo, pero no será propia, ó como decían los escolásticos, *quidditativa*, por cuanto no se termina en la misma esencia divina; será inmediata y descansará en alguna propiedad ó atributo divino; pero esto no engendrará sino una perfección del conocimiento, que sirva más para abismar al contemplativo en las tinieblas de su ignorancia acerca de Dios, que en su divina ciencia; será intuición de los atributos de la divina infinidad é incomprensibilidad, para que el místico entonces, más que nunca, entienda

que todo cuanto alcanza en el apogeo de la intuición es no entender, entendiendo.

Por lo demás, puesto que aquí se trata de un conocer inmediato y directo de Dios, bien que con las atenuaciones antes expuestas, no cabe duda que la abstracción, al presente, es incompatible con la intuición.

III. Supongamos también, por ahora, que, desde el momento en que el alma se une estrictamente con Dios, el entendimiento del místico recibe inmediatamente del mismo Dios una especie ó representación de sí mismo, no propia, porque esto es metafísicamente imposible, pero, en lo que cabe, muy perfecta, del Ser mismo de Dios; y que Dios no sólo está presente, sino que se representa así al místico que le contempla con tal evidencia, que no puede dudar que esté allí, por lo menos mientras dura la unión.

Este es, si no estamos muy engañados, el concepto que nos hace formar Santa Teresa de lo que pasa en el alma desde que penetra en las 5.as moradas; concepto que analizaremos según se vaya presentando oportunidad.

Ahora bien; ¿quién duda que ese conocimiento, conforme al rigor de los principios escolásticos, no es estrictamente intuitivo? Porque, si bien á una criatura se le podrá conocer con intuición estricta, aunque medie alguna especie, con tal que ésta represente el objeto como es en sí; pero á Dios, Perfección infinita, no hay especie ó criatura alguna que pueda representarle en cuanto á su perfección esencial, ó como es en sí mismo.

Sin embargo, aunque en sentido algo imperfecto, se puede llamar ese conocimiento intuitivo, puesto que esa especie ó representación, tal como se imprime por el mismo Dios inmediatamente en el entendimiento, es,

en cierto modo, como mensajera de la misma Majestad divina, cuyas veces hace; es verdad que no representa todo lo que es Dios, pero da testimonio evidente de que es Dios quien manda aquella saeta á lo íntimo del alma.

Aquí lo que falta, para constituir la intuición propia, ontológica y estricta, es razón para que al conocimiento se le pueda llamar abstractivo; pero, así como no es intuición propia, así tampoco es abstracción propia; en atención á que la especie que sirve de medio no ha sido abstraída, sino que ha sido Dios mismo quien la ha infundido sobrenaturalmente en el alma. Baste decir que á medida que una de ellas se presenta con más propiedad y rigor, la otra desaparece, y sólo permanecen algún tanto ambas, cuando ninguna de ellas se presenta con caracteres de todo punto marcados y decisivos.

IV En los grados anteriores á la unión mística, propiamente dicha, la abstracción se ofrece con rasgos más característicos; y, por consiguiente, la intuición desaparece á proporción del campo de la Mística.

En esos grados la especie no es sobrenatural, muy probablemente, en cuanto á la substancia; y por lo mismo ha debido ser abstraída, según el procedimiento ordinario, bien que Dios haya tenido que decorarla con su luz sobrenatural para hacerla capaz en orden á la contemplación mística.

Sin embargo, por su medio se conoce, bien que no con la claridad y evidencia propia de la unión, que las impresiones que se reciben no son cosa vulgar perteneciente á las de esta vida, sino algo tal vez divino envuelto en las sombras del misterio; como fragancia exquisita que denuncia al inmenso Dador de todo bien. Es un manjar inefable que hinche los senos del alma que se

hace de día en día más capaz de la divina dulcedumbre y de las penas más atroces.

Y lo que es muy digno de consideración, al aspirar el místico esa atmósfera celestial, como lo diremos muy pronto con los que lo han experimentado, bien descubre él los divinos efectos, en los cuales gusta y experimenta al mismo Dios sin que se valga del discurso para atinar con el origen y principio de tanta dicha.

Aquí no es difícil descubrir que la intuición cede más aún el campo á la abstracción, si bien hay que confesar que todas las intuiciones del genio, celebradas por grandes y pequeños en el mundo, con ser tan magníficas, no pueden en modo alguno compararse con la última sombra de imperfecta intuición que aparece en el ínfimo grado de los místicos. Santa Teresa misma nos da luz para conocer esta verdad. Léanse con calma los capítulos de las Moradas 4.as en que ella describe las divinas influencias que entonces se reciben, y se verá confirmado este aserto.

La Escolástica también aparece aquí en todo conforme con la Mística. Santo Tomás reconoce una especie de contemplación que, siendo como es sobrenatural ó infusa, sin embargo, se obra en virtud de ciertas emanaciones que son como espejos de la presencia adorable de Dios (1).

***

Para terminar este punto, séanos permitido hacer dos observaciones que no carecerán de importancia, como lo esperamos.

(1) 2.ª 2.æ, q. 173, a. 1 et 2 ád 2.um; *de Veritate*, q. 18, a. 3.

La primera va dirigida á los que por ventura encuentren en la exposición precedente pormenores tal vez exagerados de escolasticismo para explicar cómo pueden armonizarse entre sí la abstracción y la intuición dentro del orden místico.

Este reparo, de formularse, ha de proceder de los que se prometen más felices resultados de la llamada escuela descriptiva, como puede conocerse por las indicaciones que de vez en cuando hacen en sus escritos.

Pues á los que acaso de ese modo piensen, les contestaremos que respetamos mucho su criterio eminentemente práctico; sin embargo, debemos añadir que esa escuela descriptiva por sí sola no basta: necesita para su complemento de la escuela llamada *especulativa*.

Digámoslo todo con sinceridad: no podemos menos de adherirnos á muchas de las doctrinas defendidas por nuestro sabio y querido P. Poulain en sus *Grâces de l'oraison;* vemos, no obstante con pena, que no ha sido secundado por algunos muy doctos escritores que probablemente le hubieran seguido, así lo creemos, si él al frente de la polémica contemporánea hubiera ascendido un poco más de la esfera práctica á los principios de la Escolástica que son aplicables á la Mística. Me atrevo á estampar estas líneas, que inspira la veneración y el más acendrado afecto. Los doctores místico-escolásticos de los siglos XVI y XVII no lo dijeron todo; y buena prueba son de esto las polémicas contemporáneas; bien que convengamos en que muchas cuestiones de hoy puedan resolverse atendiendo á los principios que aquellos grandes sabios nos enseñaron.

La segunda observación nos la sugiere la lectura de la autorizada *Revue thomiste* que publican los sabios hijos

de Santo Domingo en Toulouse. En el número correspondiente á los meses de Septiembre y Octubre de 1908 escribió el P. T. Richard: «Si los que nos hablan de la *percepción* de Dios en el estado místico, dan á entender que esa percepción es el conocimiento abstractivo, están dentro de la doctrina tradicional. No es Dios, sino su acción y sus efectos lo que el alma percibe... Si ellos entienden por esa percepción el conocimiento *intuitivo*, su doctrina es una novedad intolerable: *intuitus est actus intellectus in objectum ratione sui et non alterius præsens, in ratione objecti, ipsi intellectui*. ¿Quién osará decir que el conocimiento de Dios en el estado místico realiza esta definición? Sería caer en un grave error y en una confusión lamentable» (1).

¿Bastarán las razones alegadas para disipar esta confusión? ¿Habremos hecho las distinciones convenientes que exige el presente asunto, grave y delicado de suyo? ¿Se conocerá por ese medio hasta qué punto en la Mística se armonizan la abstracción y la intuición sin incurrir en grave error ni filosófico ni teológico? Así lo esperamos de la sabiduría del P. T. Richard, que reconocerá, con las distinciones que enseña la ciencia teológica y principalmente Santo Tomás, que no se puede afirmar tan rotundamente como lo hace el mismo respetable autor, que «un conocimiento es por necesidad ó *intuitivo* ó *abstractivo*» (2). De otro modo, ¿cómo Santo Tomás hubiera podido afirmar que la esencia de la contemplación es la intuición, puesto que á ésta la incluye como elemento esencial en la definición de aquélla?

---

(1) Véase p. 482.
(2) Ibid.

CAPÍTULO V

El conocimiento experimental de la Mística.

No es sola la intuición lata ó estrictamente considerada el carácter propio de la Mística. De aquí la necesidad de exponer lo que es el conocimiento experimental en la mística contemplación.

§ I

NOCIÓN FILOSÓFICA DEL CONOCIMIENTO EXPERIMENTAL Y DEL CIENTÍFICO.— APLICACIÓN DEL CONOCIMIENTO EXPERIMENTAL Á LA MÍSTICA

Para que el conocimiento sea propiamente experimental, es preciso que tenga por objeto algún hecho concreto y singular en el cual se termine directamente. Este conocimiento puede ser interno y externo. El externo es propio de los sentidos exteriores, porque todo lo que con ellos percibimos, se dice que lo experimentamos. El conocimiento experimental interno tiene por objeto las afecciones propias del sujeto que conoce, las cuales por lo mismo se dice que las *sentimos*.

En cambio el conocimiento racional ó científico, en oposición al experimental, representa ó tiene por objeto las razones universales y abstractas de las cosas...; y por lo mismo no se termina en la existencia del objeto, ó por lo menos si es que contempla la existencia, la mira y considera en cuanto es esencia ó razón inteligible.

Esta es la doctrina de la filosofía cristiana (1). Lo que ningún filósofo ha podido con la luz natural vislumbrar, es que haya en el hombre verdadero conocimiento intelectual que se termine en un objeto exterior espiritual, y que á la vez con ese mismo conocimiento se le experimente y guste y saboree en cuanto está presente, esto es, que se le contemple, no en cuanto es razón inteligible, sino en cuanto esa misma presencia mediata ó inmediamente produce de hecho el mismo conocimiento, con que el alma juzga que está presente.

Pues bien, lo que ignora la filosofía, forma el carácter esencial de la Mística. Voy á probar esta verdad fundamental para después inquirir, hasta donde nos sea posible, cómo se verifica este nuevo portento.

§ II

CONFORMIDAD DE LOS DOCTORES MÍSTICOS EN LLAMAR SABIDURÍA EXPERIMENTAL Á LA MÍSTICA

Es digno de notarse que los doctores cristianos, aunque se ven precisados á usar cada uno, según la escuela

(1) P. Urráburu, *Psycholog.*, part. 2, lib. II, disput. 2, cap. I, art. 4 n. 54.

filosófica y teológica á que pertenezcan, de diferentes teorías y de términos varios para dilucidar la Mística, puesto que esta divina ciencia no puede circunscribirse á ciertos límites ni encerrarse en las estrechas reglas de los dialectos (1); sin embargo, en medio de esa variedad, todos unánimemente la llaman sabiduría ó noticia *experimental*, no sólo para distinguirla de la Mística doctrinal, sino también y principalmente para declarar su naturaleza.

En comprobación de esta doctrina podemos afirmar que la Mística se adecua á los más excelentes actos de los dones del Espíritu Santo, y estos mismos dones, en su más espléndida manifestación se adecuan á la contemplación mística, la cual queda perfecta cuando aquellos se agotan en su divina energía; mejor diré, esos dos órdenes de la contemplación mística y de los dones correspondientes se reducen á uno solo: la mística oración y unión extraordinaria con Dios.

Y todavía es más de notar que lo que sucede en la cumbre de la Mística con relación á los dones, eso mismo se verifica en la iniciación, en el adelantamiento, y siempre, bien que con la debida y justa proporción; y en todas esas fases andan la intuición y la experiencia mística mezcladas y combinadas entre sí, como caracteres esenciales de la misma vida, y los tres dones de Ciencia, Entendimiento y Sabiduría, como que se compenetran y ayudan á la manera que se compenetran y se comunican mutuamente su resplandor los rayos de luz que, partiendo de distintos focos, convergen á un mismo centro. No es difícil probarlo.

---

(1) Card. Bona, *Via compendii ad Deum*, cap. III, n. 182.

Esos tres dones antes mencionados son los que se ordenan próximamente como principios formales elicitivos á la mística contemplación.

Y ante todo, presupuesta la luz del de Entendimiento con que penetra el místico en el objeto de la contemplación, y sin el cual ésta no existe, al menos ordinariamente; el don de Ciencia es el que influye en los primeros grados de la Mística, dando á conocer, no precisamente y de un modo directo al mismo Dios, que es el objeto primario, sino á todo lo que está fuera de Dios; lo cual es el objeto secundario de la contemplación mística.

Esta excelencia la participa de la Ciencia divina el mencionado don; y por virtud de esa semejanza, así como la Ciencia divina no es discursiva, sino absoluta y sencilla, así también el contemplativo por el don de Ciencia, sin discurrir, conoce y juzga sencillamente de la verdad que fuera de Dios contempla (1). Tal es, dice Santo Tomás (2), la verdadera ciencia de los Santos, y tal es la contemplación de los divinos efectos, tanto naturales como sobrenaturales, según que á Dios se ordenan. Y por este principio se contempla principalmente la belleza de María Santísima y la veneranda majestad de la Humanidad de Jesucristo, nuestro divino Salvador.

A esto viene á reducirse el movimiento recto, como lo llama Santo Tomás (3), de la contemplación que sube de lo sensible y de lo criado á Dios.

---

(1) 2.ª 2.æ, q. 9, a. 1, ad 1.um.

(2) Ibid., art. 3, ad 3.um.

(3) Ibid., q. 180, a. 6.

Pero lo que principalmente ha de notarse es que en esta contemplación alcanzada por el don de Ciencia, se experimenta la admirable suavidad ó la inefable amargura propia del misterio contemplado, y que es el carácter secreto de la Mística.

A no ser por este principio, no acierto á entender la suavidad que algunos espíritus contemplativos, dotados sobrenaturalmente de eximia pureza para no asirse á criatura alguna, han sentido y sienten al dar cuenta de su conciencia á los representantes de Dios dentro de la misma contemplación. ¡Tan entrañada ven en ellos la dignidad divina, que les parece el mismo Dios hasta un grado que sería por sí sólo capaz de desorientar á los profanos!

No ha faltado alguno que otro escritor que no haya querido atribuir estos admirables efectos al don de Ciencia (1); pero los más célebres doctores nos los atestiguan, consecuentes con los principios generales de los dones y con la experiencia de los Santos.

El Beato Alberto Magno, á la vez que dice que la contemplación se extiende también á la especulación de la verdad acerca de las criaturas (lo cual, como se ha dicho y está patente, corresponde al don de Ciencia), añade que «muy principalmente esa especulación tiene por objeto la misma suma Verdad para que se la guste, *ad degustandum*» (2).

Dionisio Cartujano, en varios lugares de sus obras, nos da á conocer el mismo misterio obrado por el don de Ciencia; sirvan de indicio las siguientes palabras:

---

(1) V. gr.: López Ezquerra, *Lucern. mystic.*, tract. 3, cap. VI, n. 66.

(2) *Summ. theologicæ*, tit. 10, c. VI.

«El don de Ciencia alimenta el alma deliciosísimamente y bajo muy variadas formas con espirituales manjares; ora con la historia sencilla, ora regalándonos hasta en lo más íntimo con la alegoría oculta bajo el texto, ora, en fin, elevándonos con la contemplación anagógica á las cosas más sublimes en el torbellino de la presente vida» (1). Y lo que es más aún de notar, para dar explicación de esta maravilla, recurre este gran doctor á la razón fundamental de que no hay criatura alguna que no participe más ó menos de la divina Belleza (2).

Si pues en cualquiera criatura resplandece la divina Hermosura, ¿qué será contemplar con la luz del don de Ciencia los misterios más altos de la gracia, y especialmente la hermosura, el candor de la Inmaculada Virgen, los misterios de Jesucristo, Hijo de Dios y Redentor de los hombres?

Pero donde aparece esta doctrina más terminante, es en el P. Fr. Juan de Santo Tomás, apoyado en el angélico Maestro. He aquí sus palabras, para resolver una dificultad que se le ofrece al paso: «La caridad con que nuestro afecto se une á Dios, primariamente tiende á Dios y á las cosas divinas, pero secundariamente tiende á las cosas criadas por Dios. De aquí es que aquel afecto se connaturaliza y se une con Dios y percibe gusto experimental de Dios, pero también á la vez toma gusto y experiencia de las criaturas» (3).

Y no se olvide que esto y otras muchas cosas dignas

---

(1) *De Donis*, tract. 3, art. 31.

(2) *De Venustate mundi*, a. 1; apud Meynard, *Traité de la Vie intér.*, t. II, pág. 69.

(3) *Curs. Theolog.*, in 1.am 2 æ q. 70, disp. 18, a. 4.

de notarse las enseña este piadoso doctor para probar que el don de Ciencia pertenece también á la ciencia *mística y afectiva*, y que toda esta doctrina va conforme con la de Santo Tomás.

Ahora, pues, ¿será temerario afirmar que este don se adecua en sus más excelentes actos á la sublime contemplación de la Madre de Dios y de la Sagrada Humanidad de Jesucristo?

Y si éstas son las funciones esenciales del don de Ciencia, ¿habrá quien pueda reducir á meras alegorías esa experiencia y elevado sentir alcanzado en su virtud? Mr. Saudreau así lo hace. Después veremos cómo con esa interpretación los más profundos tratados de Escolástica pueden quedar reducidos á un poema.

Pero no; cuando los escolásticos, para definir este precioso don de Ciencia, afirman que ayuda á sentir y experimentar á Dios y á las criaturas por Dios, es que la esencia del mismo don, eso mismo es; y, por lo tanto, que siempre que se contempla místicamente, aunque sea por virtud de este don, el ínfimo de los elicitivos de la contemplación; hay subido sentir y experiencia, ó lo que es lo mismo, se verifica la adecuación indicada.

De no ser así, ¿en qué otro orden se agota la energía de este mismo don? ¿Ó vamos á decir que toda esta experiencia es puramente alegórica, considerada en su extensión é intensidad?

§ III

EL MÁS SUBIDO SENTIR DE LA MÍSTICA

El subido sentir de la divinal Esencia en que San Juan de la Cruz decía, no que se significaba alegóricamente, sino que *consistía* la divina contemplación mística, si bien se alcanza por el don de Ciencia, como se acaba de ver, pero sobre todo es efecto del más excelente don del Espíritu Santo, el de Sabiduría.

No hay verdad más explícita y terminantemente enseñada por los escolásticos. Repárese en que nombro á los doctores escolásticos, no á los místicos, y precisamente nos enseñan este carácter de la Mística, cuando definen con el rigor propio de la Escuela ese divino don, que forma las inefables delicias del hombre en el destierro.

Imposible sería reunir en corto espacio la doctrina de todos los doctores sobre este punto fundamental; pero algo es preciso alegar para que se convenzan los pocos que hoy lo niegan.

En primer lugar, cuando se proponen establecer la diferencia que existe entre el don de Sabiduría y el de Entendimiento, dicen que la contemplación, cuyo principio formal elicitivo es el don de Sabiduría, lleva entrañada en sí *sabrosa delectación*, que de suyo no lleva consigo la que se obra por el don de Entendimiento (1).

(1) Antonius a Spiritu Sancto, *Direct. mystic.*, tract. 3, disp. 4, sect. 2, n. 282.

Luego hay que decir que la sabiduría experimental, alcanzada por el don de Sabiduría, esencialmente contiene en sí el sentir, la experiencia de las cosas divinas, no alegórica, sino realmente; no alguna vez, sino siempre.

Así pensó San Buenaventura (1). Y da la razón el mismo padre carmelita antes citado: «porque el entendimiento es conocimiento especulativo...; pero la sabiduría es conocimiento *experimental* y práctico, y alcanzado *quasi per gustum*... Y por eso el acto del don de Sabiduría es contemplar á Dios, no de cualquier modo, sino con delectación y con cierta suavidad experimental en el afecto (2).

Por esto mismo afirma Santo Tomás que el nombre de sabiduría también se toma en el sentido de que incluye en sí cierto sabor y gusto (3); y de aquí viene al alma el efecto más noble de *experiencia* que puede alcanzar de las cosas divinas, conforme á aquellas palabras del Salmo: «*gustate et videte*» (4).

No vamos por esto á decir que siempre que se contempla por medio del don de Sabiduría, se siente delectación; porque muy bien puede suceder que ese don influya en que se contemple con inefable pena y amargura á semejanza de Jesucristo en la cruz; lo que importa es que permanezca en seguro la experiencia sobrenatural, propia de la contemplación mística, como su carác-

---

(1) *De septem Donis Sp. Sancti*, p. 2, c. v, ed. Vives; t. VII, p. 640; apud Ant. a Sp. Sancto, l. c.

(2) Ibid.

(3) 2.ª 2.æ, q. 45, a. 2, ad 1.um.

(4) In Ps. XXXIII. 9.

ter esencial. Y esto es lo que se aprende, sobre todo en las Obras de Dionisio Cartujano; pero es de notar que este gran doctor declara cuanto al presente necesitamos, con una precisión que no es posible superarla, y que parece aplicada de propósito para desvirtuar las teorías modernas. Oigámosle:

«La teología mística ó sabiduría unitiva es, en realidad, el mismo don de Sabiduría, esto es, aquella sabiduría que entre los siete dones del Espíritu Santo es el primero y más excelente; y es un hábito sobrenatural infuso que da á conocer á Dios, *gustándole internamente:* por esa sabiduría el alma siente bien de Dios, y de Él juzga por cierta connaturalidad y conformidad de afecto con el mismo Dios, ó por cierto sabor mental» (1). Si esta es la definición del don de Sabiduría, ya se comprenderá que aquí no caben alegorías, y que, ó no ha de intervenir este don en la contemplación, ó si interviene, esencialmente ha de sentirse á Dios, no algunas veces, sino siempre.

Pero no hemos de empeñarnos en extractar cuanto escribió este célebre autor sobre el presente asunto, ni es posible formar concepto de lo que enseñó acerca del don de Sabiduría, si no se leen sus muchas obras ascético-místicas, principalmente el precioso libro de *Contemplatione.*

Entre otras sublimes enseñanzas que ahí se aprenden, como en otros escritos suyos, una hay que hace mucho á nuestro propósito, y es que en el don de Sabiduría se distinguen varios grados, pero todos ordenados á la mística unión con Dios, y, por consiguiente, todos caben

(1) *De Fonte lucis*, a. 13.

dentro de la contemplación secreta é inefable, desde la primera iniciación del alma hasta su *última y soberana transformación*. ¿Será necesaria mayor demostración de que la Mística es una sola, y ésta abarca en su extensión tanto lo que en el lenguaje moderno llaman algunos *Mística ordinaria*, como la que se denomina *del orden angélico*, con tal que todos esos actos lo sean á la vez de las virtudes teologales, principalmente de la caridad?

¿Cómo, pues, será posible prescindir de la experiencia y del sentimiento cuando se pretende analizar el acto místico, puesto que los doctores católicos no han acertado á separar esos conceptos?

Y hablando en tesis general, por lo que toca á los intérpretes de los libros areopagíticos, es cierto que todos están substancialmente conformes en llamar á la Mística *sabiduría sabrosa*, que se alcanza, no por las vías naturales del entendimiento y de la voluntad, sino fuera de todo su connatural modo de obrar, cuando el alma sumergida en el fondo de la inmensa luz y de la bondad eterna, y perdiendo de vista todo lo terreno y á sí misma, se une inefablemente á la divina Esencia (1).

Entonces es cuando, como dice el mismo Dionisio Cartujano, Dios eleva el alma hacia sí, la abraza..., y se le entrega para que le vea, le guste, le goce (2).

Y todavía más claramente el mismo Cartujano, al exponer el libro de *Mystica Theologia*, no sólo dice en primer término que la teología mística es noticia experi-

---

(1) *De divinis Nominibus*, cap. VII, P. G. Migne, tomo III, col. 885 y siguientes.

(2) *De fonte lucis*, art. 16.

mental de Dios (1), sino que, además, declara en qué sentido, y porqué es la Mística experimental sabiduría, y noticia sabrosa de Dios (2), como veremos luego oportunamente.

§ IV

CONFORMIDAD DE LOS SANTOS PADRES Y DE LOS DOCTORES CATÓLICOS

No creo infundado asegurar que es doctrina universal de los Santos Padres y de los doctores místicos, que la más perfecta unión que el alma puede tener en esta vida con Dios, consiste en la *admirable experiencia* de los sentidos interiores (3), por los cuales el místico alcanza este mismo conocimiento. Por ventura, unos doctores atribuirán á un sentido, y otros á otro, ese conocimiento secreto; pero en el fondo convendrán, y la divergencia no habrá que atribuirla sino á que sean diferentes los grados místicos que se intentan declarar, y en los cuales el conocimiento experimental presenta fases diferentes dentro de la unidad de la Mística.

San Agustín, para explicar lo que su alma experimentaba en la unión con Dios, dice que lo que experimenta y siente entonces es un perfume espiritual, el gusto de un manjar inefable... (4). San Ambrosio compara ese

---

(1) *Elucidation. lib. Areopag. de Mystica Theologia*, art. 8, versus finem.
(2) Ibid., art. 9.
(3) P. Nouet, *Conduite de l'homme d'oraison*, libr. VI, ch. XIV.
(4) *Las confesiones*, libr. X, c. VI, Migne P. L., t. XXXII, col. 782.

sentimiento divino de la unión, con lo que se percibe por los sentidos del olfato y del oído (1).

San Bernardo, principalmente, se vale de las analogías que hay entre el sentido del gusto y la sabiduría de la contemplación, para declarar lo que es la unión con Dios, y hasta dice: «no creo que merezca reprensión el que defina esa sabiduría por el sabor (ó el gusto) de lo bueno (2).

Santo Tomás, como lo hace notar y explica López Ezquerra (3), enseña (4) que el entendimiento en la contemplación percibe un sabor, un gusto muy suave, y por eso se llama, como el Santo Doctor dice en otra parte (5), y le cita en confirmación de la misma verdad Benedicto XIV (6), sabiduría, esto es, ciencia sabrosa...

El B. Alberto M. dice también que la Sabiduría es cierta luz de las cosas divinas, en virtud de la cual se ven y se gustan experimentalmente (7).

§ V

LOS DOCTORES MÍSTICOS DE LA ABADÍA DE SAN VÍCTOR.—HERPH.—GERSON

Los ilustres representantes de la célebre abadía de San Víctor abundan en la misma doctrina. Hugo, en

---

(1) In Psal. 118, serm. 6, n. 8, Migne P. L., t. xv, col. 1.270.
(2) *Serm. 85 in Cantic.*, Migne P. L., t. CLXXXIII, col. 1.191.
(3) *Lucern. Mystic.*, tract. 3, c. VI, n. 57.
(4) 2.ª 2.æ, q. 180, art. 7.
(5) I p., q. 43, art. 5, ad 2.um.
(6) *De Beatif. et Canoniz. Sanctor.*, libr. III, c. XXVI, n. 7.
(7) *In 3.um Sentent.*, distinct. 35, art. 1, ad 1.um.

una de sus obras, pone un tiernísimo diálogo entre el hombre y su alma, y en él habla del estrecho abrazo, de un toque oculto, invisible, incomprensible, que no se ve, pero que se siente, y que se desea del fondo del corazón (1).

Y Ricardo parece que no se cansa de decir que se *experimenta y siente la divina* presencia, aunque, añade, no es dado al alma verla, y si la ve, no es sino á través de una nube, por enigma y no cara á cara (2).

Más dice este célebre doctor: «que el acto de sabiduría es contemplar á Dios por amor con cierta suavidad experimental en el afecto» (3).

Herph distingue tres sentidos, por donde se alcanza, como por grados, la más alta contemplación: el inferior, el racional y el divino. Y cuando llega á explicar el último, dice que el alma alcanza cierta sensación (sensio), muy semejante á la de los bienaventurados, una fruición eminente, que es el descanso fundamental de la fruición actual (4). Esta es, dice el mismo doctor en otro lugar (5), la nobilísima sabiduría mística, el afecto más verdadero del amor, el que después de recibir el alma un toque sabroso (se verifica cuando), toca y es tocada por la más grande proximidad en que está del Espíritu Santo; y así, por medio de este toque del divino Espíritu, se alcanza mucho mayor conocimiento de Dios que

---

(1) *Soliloquium De Arrha animæ*, Migne P. L., t. CLXXVI, col. 970

(2) *De gradibus violentæ charitatis*, Migne P. L., t. CXCVI, col. 1.218.

(3) Es de notar que este doctor es también citado por el P. Suárez, *De Gratia*, lib. II, cap. XVIII, n. 18.

(4) *Theolog. mystica*, lib. III, part. 4, cap. XXVIII.

(5) Ibid., part. 7, c. VIII.

por medio de todas las investigaciones del entendimiento.

Recapitulación de todo lo dicho es la definición que de la teología mística dió el docto Gerson, cuando dice que es «el conocimiento experimental que se tiene de Dios, por el abrazo del amor unitivo; y también, que es la sabiduría, esto es, una noticia sabrosa de Dios, que se alcanza por la unión más íntima de la voluntad con el mismo Dios» (1).

§ VI

EL P. SUÁREZ.—P. ÁLVAREZ DE PAZ.—P. LESIO

El eximio doctor, que jamás, ni en los misterios más altos de la vida espiritual, prescinde de la severidad escolástica, dice á nuestro propósito que la contemplación mística no descansa en la intuición de la verdad, sino que se extiende á la voluntad. Y esto, añade, se alcanza por los dones de ciencia y de sabiduría; aquél, mirando á las razones inferiores; éste, á las superiores, y principalmente por cierta connaturalidad con las cosas divinas, la cual se obra por la caridad, de la que mana aquel sabor y gusto, de donde ese divino don toma su nombre (2).

Y en otro lugar (3), después de hacer mención de la doctrina del B. Alberto M. y de Ricardo de San Víctor,

---

(1) *De Mystica Theolog. speculativa*, consider. 28.

(2) *De Oratione*, libr. II, cap. X, n. 9.

(3) *De Gratia*, libr. II, cap. XVIII, n. 18.

antes alegados, asegura que esa misma doctrina acerca de la suavidad experimental de la contemplación, se funda en que la sabiduría consiste en cierta ciencia experimental de la verdad creída.

Y no se contenta con esto, sino que pasa después á resolver una dificultad, diciendo que esa experiencia es sobrenatural, porque es en virtud de efectos sobrenaturales y por peculiar operación del Espíritu Santo, que confiere cierto sentimiento espiritual de aquellos efectos y afectos internos (1).

El P. Álvarez de Paz escribe también: «La Sabiduría, que es el primer don del Espíritu Santo, comunica al entendimiento un conocer altísimo y sencillísimo de Dios y de las cosas celestiales y divinas..., con cierta admirable suavidad y gustosa dulcedumbre. Cierto es que no hay miel tan dulce al paladar, como es dulce al paladar del alma la verdad divina en virtud de este don de Sabiduría (2).

El también docto y espiritual P. Lesio, para probar que la unión mística de los contemplativos en esta vida es una gracia media entre el amor beatífico y el que se alcanza con el auxilio ordinario por los actos de fe, esperanza y caridad, escribe lo siguiente: «Por la unión mística puede Dios producir en el alma actos ardentísimos de amor, de gozo y delectación, y cierta sensación de tacto y gusto de suavidad y dulcedumbre divina y aun de la misma divinidad» (3). Y añade el prudentísimo teólogo, que no porque nosotros no experimente-

(1) Ibid., n. 19.

(2) *De natura contemplationis*, l. v, part. 3, cap. iv.

(3) *De summo Bono*, lib. ii, cap. iii, n. 7.

mos tan especiales mercedes de Dios, hemos de despreciar á los varones santísimos que refieren haberlas recibido.

§ VII

S. ALONSO RODRÍGUEZ.—V. P. LUIS DE LA PUENTE.—FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES.—FRAY MIGUEL DE LA FUENTE.—FRAY BARTOLOMÉ DE LOS MÁRTIRES

S. Alonso Rodríguez, humilde coadjutor de la Compañía de Jesús, para exponer los varios modos de presencia de Dios que experimentaba su alma, refiere uno, que consiste en *sentir la divina presencia*, no por discursos, no por la imaginación, sino por una certidumbre *espiritual* y *experimental* (1)

Si se tratara de alguna verdad dudosa, consultaríamos extensamente las obras del Santo hermano Alonso; pero como estudiamos una verdad cierta y patente, me contentaré con citar alguno que otro lugar donde el Santo nos enseña no doctrina teórica, sino lo que él mismo sentía en la oración y presencia de Dios, con que era regalado. Baste fijarnos en estas palabras: «Por este ejercicio de traer á Dios presente..., suele venir el alma á sentir á su Dios dentro de sí...» (2).

Me haría interminable si quisiese transcribir nada más que lo principal que se encuentra en sus provechosísimas obras; el que tenga tiempo para ello, no per-

(1) *Vida de S. Alonso Rodríguez*, por el P. Nonnell, n. 40.

(2) Tom., III, p. 509.

derá nada en leer todo el capítulo v, de donde he tomado las palabras anteriores.

El V. P. Luis de la Puente asegura muchas veces alcanzarse por medio de la contemplación mística un perfectísimo conocimiento experimental de Dios (1), explica qué sea este conocimiento esperimental (2), y enseña por qué grados se alcanza (3). No transcribo las palabras de este gran místico para evitar prolijidad. Lo mismo repite en la *Vida* del gran P. Baltasar Álvarez (4).

El no menos espiritual varón Fr. Juan de los Ángeles dice que «la contemplación se ocupa en la dulzura de la delectación alcanzada, y añade que en la contemplación es donde se experimenta cuán suave es el Señor» (5).

El P. Fr. Miguel de la Fuente, alegando la autoridad del piadoso y docto Prelado Bartolomé de los Mártires, dice que la teología mística es una noticia experimental que se tiene de Dios (6).

---

(1) Trata de esto principalmente en la *Guía espiritual*, trat 3, de la contemplación.

(2) Ibid., § I.

(3) Ibid., § II.

(4) Cap. xiv y, sobre todo, en el cap. xv.

(5) *Diálogos de la conquista del Reino de Dios*, diálogo 9.º

(6) *Las tres vidas del hombre*, libr. III, cap. VI.

§ VIII

SANTA TERESA.—SAN JUAN DE LA CRUZ.—SAN FRANCISCO DE SALES.—OTROS ESCRITORES

I. *Opinión de Mr. Saudreau.—Su sistema.—Santa Teresa de Jesús.—Los sentidos espirituales según la Santa, y la interpretación de los doctores.*

Aun pasando en silencio otros muchos testimonios, basta con los alegados en el capítulo precedente para ver con claridad que la Mística tiene por elemento esencial el conocimiento experimental y sabroso de Dios y de los divinos misterios.

Ahora, para robustecer la misma demostración, voy á fijarme especialmente en las mismas autoridades que en su favor alega Mr. Saudreau (1), según el cual, si bien ese conocimiento experimental es posible y se verifica en casos excepcionales, pero no sucede así siempre; luego en su sentir, la Mística puede concebirse y existe sin él. Las pruebas alegadas contradicen á esta aserción, sino que al mismo escritor le convenía este su modo de opinar para defender la doctrina de que la Mística pertenece al orden común de la gracia ordinaria, al paso que, según él (2), tal sensación espi-

(1) Obra citada, *L'état mystique*, p. 135.
(2) Ibid., p. 136.

ritual debe considerarse como una merced de Dios completamente extraordinaria (1).

Al presente, contentémonos con seguir el hilo de la demostración interrumpida.

Acudamos por de pronto á Santa Teresa, en cuya autoridad tanto estriba el escritor francés.

La Santa, al querer declarar lo que ella creía ser *teología mística*, dice que tenía «un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí, ú yo toda engolfada en Él. Eso no era manera de visión; creo lo llaman mística teología» (2). He aquí la Mística que, sin ser visión, sin ser éxtasis, porque después añade la Santa que no se pierden las potencias, sin embargo se verifica, sintiendo el alma la presencia de Dios.

Fácil es á cualquiera sacar de estas palabras la conclusión de que el carácter esencial de la Mística es el conocimiento experimental de Dios presente.

Trata en otro lugar la Santa de lo que llama ella *principio* de la vida mística, y al declarar la oración de quietud que no puede menos de pertenecer á las fases inferiores de la misma, presenta lo siguiente como carácter general de dicha oración: «Quiere Dios que entienda esta alma que está Su Majestad tan cerca de ella, que ya no ha menester enviarle mensajeros, sino hablar ella misma con Él...» (3)

---

(1) Ante estas teorías de Mr. Saudreau, fácil será conocer la razón de haber probado tan extensamente como lo hemos hecho, por la Tradición, que el conocimiento experimental pertenece esencialmente á la Mística.

(2) *Vida*, cap. x.

(3) *Vida*, cap. xiv.

La gran Doctora responde después á una dificultad que pudiera objetársele, diciendo lo que nos hace muy al caso: «Quiere este Emperador y Señor nuestro que entendamos aquí que nos entiende, y lo que *hace* su presencia..., en la gran satisfacción interior y exterior que le da...»

Más dice esta bendita Maestra: «En comenzando á tener algo de oración sobrenatural (que para ella es lo mismo que mística), digo de quietud..., parecíame sentir la presencia de Dios como es ansí...» (1)

En la carta escrita al P. Rodrigo Álvarez el año de 1575, hacia el fin, explica lo que es la visión mística propiamente dicha, porque excluye la del cuerpo, la de la imaginación y la distinta intelectual; y, sin embargo, con no representarse, dice, cosa particular, sucede todo como si el alma sintiese que está cabe otra persona (es decir, Dios mismo).

En la otra *Relación* que la Santa dirigió al mismo Padre, y que el Sr. La Fuente publicó en la edición de Rivadeneira bajo el núm. 8.º de las *Relaciones*, se enseña el fundamento de los doctores místicos sobre este punto del conocimiento experimental; es á saber: «Que parece tiene el alma allá otros sentidos, como acá los exteriores...»

Con mucho tino, á mi humilde entender, el docto P. Poulain, después de hacer constar dicho conocimiento experimental, añade por su cuenta: «Es importante saber si esta sensación espiritual puede compararse á alguna de aquellas por las cuales conoce-

(1) *Ibid.*, cap. XXII.

mos la presencia y la naturaleza de los objetos materiales» (1).

Todo lo cual equivale á preguntar si el alma posee sentidos espirituales que guarden tan perfecta analogía con los corporales; que así como por estos se percibe la presencia de los cuerpos, así por los espirituales se perciba la presencia de los espíritus, y sobre todo la del mismo Dios.

A esta cuestión Santa Teresa satisface, como ya hemos visto, muy cumplidamente, y es sin duda la que con su admirable magisterio, unido al de todos los grandes doctores que la precedieron, ha prevenido resueltamente en favor de la doctrina de los sentidos espirituales á todos los tratadistas de la Mística, deseosos de seguir las sagradas tradiciones. Estos sabios autores ora se inclinan con preferencia á unos, ora á otros de dichos sentidos espirituales, como el P. Honorato de Santa María, que dice: «Los más sabios maestros de la vida espiritual se persuaden de que la unión mística consiste principalmente en la experiencia de dos sentidos interiores, el tacto y el olfato, ó de ambos á la vez» (2); y otros, como el P. Felipe de la Santísima Trinidad, hacen consistir la unión mística en el conocimiento experimental de la divina presencia, sin concretarse á sentido alguno en particular (3).

Estos sentidos espirituales ya veremos que no pueden ser más que metafóricos; pero como asegura el P. La Reguera, á quien alegaré en más oportuna ocasión, una

---

(1) *Les grâces de l'oraison*, deuxièm. part., chapitr. VI, n. 1.

(2) Tradition des Pères... sur la contemplation, part. 2, diss. 10.

(3) *Sum. Theol. mysticæ*, part. 3, tract. 1, disc. 1, art. 5.

vez consagrada esta terminología por la tradición, no dejaría de ser temerario rechazarla, mucho más cuando ella expresa muy bien, con admirable precisión y analogía, toda la doctrina del punto presente, según raciocina el P. Scaramelli.

II. *Observaciones — Defensa de Santa Teresa.*

Mr. Saudreau no se convence, á pesar de los testimonios citados y otros innumerables que pudieran alegarse, de que para la Santa es fundamento esencial de la Mística el conocimiento experimental. Me veo, pues, en la necesidad de contestar á sus reparos.

Obsérvese cómo este autor, cuando se ve como obligado á reconocer que la Santa presenta el sentimiento de la presencia de Dios como característica señal de la Mística, toma por expediente fácil y evasiva cómoda que le parece no deja lugar á réplica, el decir contra la doctrina del P. Fr. Ludovic de Besse, que no se verifica el favor extraordinario del contacto divino, como causa de dicho conocimiento experimental.

Y cuando la Santa presenta como carácter de la quietud mística, para diferenciarla de cualquiera otra merced sobrenatural, el sentimiento de la divina presencia no conocida en sí misma, sino en sus efectos y en los sentimientos espirituales que se experimentan; entonces, todavía Mr. Saudreau juzga solución contundente decir que, según la Santa, ese conocimiento experimental que no tiene por principio el divino contacto, se verifica no siempre, sino tan sólo algunas veces.

Para cohonestar esta respuesta, dice el mismo au-

tor (1) que Santa Teresa no hubiera empleado esta palabra «souvent» (en el original es «muchas veces»), si hubiera tenido el sentimiento de la presencia de Dios como la base esencial de la oración de quietud.

Esta evasiva es pueril, porque la Santa no dice que, cuando se tiene la oración de quietud, unas veces se siente la presencia de Dios y otras no; sino que dice que muchas veces se siente la presencia de Dios porque muchas veces, y no siempre, pone Dios al alma en esa alta oración. Basta leer las palabras de la Santa (2):

«No es, dice, como una presencia de Dios que se siente muchas veces, en especial los que tienen oración de unión y de quietud, que parece en queriendo comenzar á tener oración, hallamos con quien hablar, y parece entendemos nos oye por los efectos y sentimientos que sentimos...» Como si la Santa dijera: ya se sabe que en comenzando á tener oración, siempre que Dios da la de unión y quietud, que la da muchas veces, Su Majestad da á sentir su divina presencia.

Si Mr. Saudreau quiere desvirtuar esta prueba tan en conformidad con la doctrina tradicional, al menos contra el peso incontrastable de las innumerables autoridades alegadas, cite una sola en que se diga que ese sentimiento de la divina presencia no es esencial á la Mística, y en ese caso tendremos en la tradición un solo testigo contra nuestra tesis. Y tanto más es de notar esta observación, cuanto que los Doctores y la Santa misma precisamente hablan del sentimiento de la presencia de Dios, ya cuando se proponen declarar la na-

(1) *Obra cit.*, p. 147, not 3.

(2) *Vida*, cap. XXVII.

turaleza de la Mística, ya cuando, como hace la Santa en el último lugar alegado, la quiere como definir y distinguir de cualquiera otra merced.

A pesar de estas tan fundadas razones, dicho escritor francés canta victoria forjándose la ilusión de que no parece sino que Santa Teresa quiso refutar de antemano á los que en adelante habían de sostener sobre el sentimiento de la presencia de Dios una teoría diferente de la de los Maestros (1).

Y no me extrañaría esta contestación, si se fundara en algún argumento aparente; pero ni tiene en su favor apariencia de verdad. Lo que alega él mismo destruye la esencia de la Mística. Oigámosle:

«Si Dios, dice, se hace sentir en el estado místico, esto no es sino por los efectos que Él produce (2), y que son una fe viva, debida evidentemente á las luces místicas, un amor ardiente que se afirma en las resoluciones y gozos sensibles que la Santa llama aquí ternura.» «Por lo demás, continúa el mismo autor (3), si esta fe de que habla la Santa, se funda en sabias deducciones, esto no será en manera alguna una señal de la presencia de Dios, sino una señal del vigor de la inteligencia ó de la rectitud del juicio.»

Mr. Saudreau, según esto, piensa que cuando la Santa habla de que el alma siente la presencia de Dios por sus efectos divinos, la misma alma deduce la presencia divina de los divinos efectos. Es decir, admite en la esencia de la Mística, verdaderas y sabias deducciones;

---

(1) Ibid., p. 148.
(2) Ibid., p. 148.
(3) Ibid., p. 149, not. 1.

y esto es contra la esencia de la Mística que no deduce sino que ve y siente.

Atribuye además dicho escritor el sentimiento de la presencia de Dios al vigor de la inteligencia. ¡Pobre Mística si á eso hubiéramos de atribuirla!

¡Ya decía yo que á eso habría de quedar reducida la Mística con que se brinda á todos los cristianos!

Pero hay todavía otro argumento que Mr. Saudreau reserva, sin duda, como postre regalado para el último lugar. Extractémosle.

La Santa, al mencionar en la carta al P. Rodrigo Alvarez los sentidos espirituales en virtud de los cuales el alma tiene el sentimiento de la divina presencia, no lo hace sino diciendo: *parece* ella tiene allá otros sentidos como acá los exteriores... (1) Ella emplea también allí la palabra *parece*, para indicar una cosa que no es. Luego Santa Teresa no creyó en la existencia real de esos sentidos interiores...

Este es otro argumento que no quiero calificar. El escritor citado admite que muchas veces dicho sentimiento de la presencia de Dios es real y verdadero, y la Santa con toda la tradición afirma que se obra por esos sentidos interiores; y á pesar de esto asegura Mr. Saudreau que la Santa no cree en la existencia de esos mismos sentidos.

Luego él se combate á sí mismo y combate á la Santa. Era natural que intentase explicar de qué modo pueden y deben admitirse con toda la tradición, al menos en los casos en que según él hay tal sentimiento, y no dejar al lector en ese vacío.

---

(1) Ibid., p. 149, not. 2.

Después de hacerme cargo de la veneración con que ha sido tratada la Santa por la tradición de los doctores místicos y escolásticos, he aprendido que esta gran Doctora, sin saber la Escolástica, sin haber penetrado jamás en aula de teología, sólo al reflejo que la divina ciencia proyectaba en su espíritu, alcanzó en sus Escritos, no ya respecto á las cuestiones místicas, sino también en cuanto á las místico-escolásticas, más rigor científico que la mayor parte de los mismos doctores que se han propuesto esclarecerlas con el vigor de su raciocinio y su talento.

Y una de las innumerables pruebas que pueden alegarse en favor de estas afirmaciones, es lo mismo que Mr. Saudreau alega, según creo, sin la debida reflexión.

Dice la Santa que «*parece* tiene allá el alma otros sentidos». Póngase el más profundo y delicado escolástico á tratar la cuestión, y de seguro no sabrá exponer este asunto mejor de lo que lo hace la Santa en las palabras transcritas.

De una parte hay que conformarse á la tradición que admite los sentidos espirituales. De otra, sentidos espirituales tomados literalmente son un absurdo: ¿qué hacer, pues? Lo que la Santa: «parece, esto es, diríase que el alma tiene allá otros sentidos interiores...» Respetemos, pues, el lenguaje de la Santa y la doctrina que con él enseña.

III. *San Juan de la Cruz.—Pensamiento del Santo.*

Vengamos al otro serafín del Carmelo, San Juan de la Cruz; pero hagámoslo con orden y método, de tal modo que sepa el lector qué pretendemos y queremos.

Lo más arduo y á la vez más práctico en el conocimiento de la contemplación mística, es el período de transición en que el alma se inicia por Dios en los arcanos de esta secreta y escondida sabiduría.

Nadie como San Juan de la Cruz ha sabido orientar al alma en tan difícil paso, y esto es de tanta mayor importancia, cuanto que es sobremanera oscuro todo cuanto entonces el alma sufre, conoce, ama y desea.

Paréceme, y lo probaré á su tiempo, que el alma en todo ese período inefable de transición entre la vida ordinaria y la vida mística, con elevarse sobre la primera, todavía no participa enteramente de la esencia de la Mística; es que Dios hace resplandecer en él analogías admirables, con lo que se verifica en el orden de la naturaleza, que sin ofrecer al naturalista especies equívocas, presenta algunos ejemplares de seres que no pertenecen á ninguna de las especies antes clasificadas; en vista de lo cual los sabios se desorientan, se humillan, confesando su ignorancia y reconocen la sabiduría del Creador de la naturaleza.

San Juan de la Cruz nos describe como nadie ese período tétrico y nebuloso en que el alma apenas sabe lo que piensa, lo que siente, lo que anhela. ¿Porqué hemos de extrañarnos de los inciertos y fugaces vislumbres de esa nueva vida secreta, cuando ignoramos los primeros albores de la aurora?

Y dejándonos de conceptos vagos, en esa sombría lobreguez del alma, ésta comienza á recibir las influencias del don de Entendimiento; faltan completamente las del de Sabiduría; por eso no gusta, no siente á Dios; falta la esencia adecuada de la Mística, cuyo elemento principal es la sabiduría experimental de la divina Presencia.

Por el contrario, pasada la noche del sentido, sosegada el alma penetra en la del espíritu que también San Juan de la Cruz llama noche, aunque segunda. No hay que extrañarse; esa grande alma todo lo mira como noche, hasta las claridades de la cumbre de la Mística en que el alma se transforma, mientras no se rasgue por completo el velo que oculta la intuición gloriosa y purísima de los Bienaventurados.

En esa noche del espíritu ya dice el Santo que se siente, que se gusta á Dios. Innumerables son los testimonios que pueden alegarse en favor de esta doctrina tomados de sus obras; pero baste reparar en el capítulo XIII del libro II de la *Noche oscura del alma*.

Aquí dice el Santo que, ó bien se deriva la influencia mística derechamente al entendimiento, participando algo la voluntad con una... sencillez tan delgada y deleitable al *sentido del alma*, que no se le puede poner nombre, unas veces en una manera de sentir de Dios, otras en otra; ó bien hiere juntamente en la voluntad...; pero... más común es sentirse en la voluntad el toque de la inflamación, que en el entendimiento el toque de la perfecta inteligencia...

Aquí... la raíz y lo vivo de la sed de amor siéntese en la parte superior del alma, sintiendo... lo que siente...»

Por fin, «cuando Dios por sí mismo visita al alma, entonces se verifica este verso:

«A oscuras y segura
Por la secreta escala disfrazada,
¡Oh dichosa ventura!,
A oscuras y en celada,
Estando ya mi casa sosegada»,

porque totalmente á oscuras... (esto es en pura fe, y, por consiguiente, en la perfecta contemplación que se

ordena esencialmente á la unión mística) recibe las mercedes espirituales de Dios.

La causa es porque, como Su Majestad es el Supremo Señor, mora sustancialmente en el alma, donde ni el ángel ni el demonio pueden llegar á entender lo que pasa...; que estas (secretas comunicaciones), por cuanto las hace el Señor por sí mismo, totalmente son divinas y soberanas, y unos como toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios...» (1)

El grado sumo de este arcano escondido lo expresó, cuanto puede expresarse en lengua humana, el mismo seráfico Padre en el siguiente verso:

¡Oh cauterio süave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda!
¡Oh toque delicado!
Que á vida eterna sabe
Y toda deuda paga.
Matando muerte en vida la has trocado (2).

Tanta sublimidad, sólo quien recibió inspiración para expresarla en verso, era capaz de aclararla en prosa. Oigamos siquiera dos palabras suyas atinentes á nuestro asunto: «Es *gusto* de vida eterna, y ésta atribuye (el alma) al Hijo, y por eso le llama toque delicado» (3).

¡Oh toque delicado..., que por la delicadeza de tu ser divino penetras sutilmente en la sustancia del alma, y, tocándola tú delicadamente, la absorbes toda en divinos modos de suavidades nunca oídas...» (4)

---

(1) *Noche oscura*, lib. II, cap. XXIII.
(2) Segunda canción de la *Llama de amor viva*.
(3) *Principio de la declaración de la canción segunda.*
(4) *Verso tercero con su declaración.*

«Que á vida eterna sabe... Y no es increíble..., creyendo, como se ha de creer, que este toque es sustancialísimo y toca la sustancia de Dios en la sustancia del alma... Y así gusta aquí el alma por una admirable manera... de todas las cosas de Dios» (1).

Como es evidente, aquí el Santo trata de la contemplación ordenada por su naturaleza á la unión mística. Nada de visiones ni revelaciones, nada de éxtasis y raptos; puramente la mística contemplación es la que nos declara San Juan de la Cruz, bien que en sus grados superiores. Como se ve, el Santo nos la da á conocer por el toque sustancial de Dios con el alma, del cual se sigue un conocimiento experimental inefable de Dios. Queda, pues, probada la tesis.

IV. *San Francisco de Sales.*

Bien mereciera este glorioso Santo capítulo aparte, pero temo la prolijidad; y ya que Mr. Saudreau le alega en su favor, no haré más que seguir los pasos del escritor francés.

No cabe duda de que el dulcísimo doctor hace consistir el estado místico en que el alma siente y experimenta la dulcedumbre de la divina presencia. «El alma, dice, siente un contento incomparable en sentir... que Dios le está presente...» (2)

Refiere el Santo varias fases que omito por brevedad; pero al fin dice que, «sea de un modo ó sea de

(1) *Declaración del verso cuarto.*

(2) *Tratado del amor de Dios*, lib. VI, c. XI.

otro, lo cierto es que el alma sabe simplemente que está delante de su Dios...»

«Este reposo, dice en otra parte, pasa algunas veces tan adelante en su sosiego, que toda el alma y todas sus potencias quedan... sin acción...; la voluntad no hace otra cosa más que recibir el gusto... que le da la presencia del Amado, y... la voluntad no percibe este gusto..., porque ella no piensa en sí, sino en presencia de Aquél que se le ocasiona...» (1)

Por último, añade «que sola la voluntad es la que atrae dulcemente y como tiernamente mamando la leche de esta dulce presencia...» (2). «No queda sentimiento alguno más que el de la voluntad, la cual, como olfato espiritual, se halla dulcemente empeñada en sentir sin percibir el bien incomparable de tener á su Dios presente.»

De todo esto, ¿qué consecuencia le parece al lector que saca Mr. Saudreau? La siguiente: que San Francisco de Sales cree que el sentimiento de la presencia de Dios no es el fundamento del estado místico, y todo porque el Santo añade «que la quietud tiene diversos grados, y que á veces es imperceptible» (3). Y no repara este escritor que el Santo añade «que es imperceptible, porque acaece que el alma tiene un contento incomparable *en sentir* por medio de ciertas dulzuras interiores, que Dios le está presente».

---

(1) Ibid., cap. VIII.
(2) Ibid, cap. IX.
(3) Mr. Saudreau, obr. cit., p. 139.

V. *P. Surin.—P. Grou.—Reflexiones.*

No conviene tampoco disimular lo que hace Mr. Saudreau cuando llega á estudiar lo que pensaron sobre este asunto San Bernardo, San Buenaventura y Santo Tomás.

Conociendo, sin duda, que de las enseñanzas de estos grandes maestros se saca ser el conocimiento experimental de Dios la esencia de la Mística, sigue el procedimiento de probar él mismo nuestra tesis, y después insiste una y otra vez en sacar esta consecuencia: «Es absolutamente imposible ver en estas palabras del conocimiento experimental de Dios» una prueba del contacto divino (1).

Más hace el escritor francés: demuestra por las autoridades del P. Surin (2) y del P. Grou (3), que en el estado místico se siente la presencia de Dios.

¿Es posible más palmaria demostración en favor de nuestra tesis?

Concluyamos, pues, que la Sabiduría experimental de Dios y de su infinita Hermosura es el fundamento esencial de la Mística, como nos lo enseña á todos San Juan de la Cruz en la siguiente canción, que compendia todo nuestro pensamiento, no expresado de cualquier modo y por casualidad, sino como en ajustada definición escolástica, que no deja lugar á tergiversación alguna:

---

(1) Véase la p. 152 al fin de la nota.

(2) *Fondements de la Vie spirituelle*, l. II, c. VII.

(3) *Maximes spirituelles*, IV et X.

«Y si lo queréis saber,
Consiste esta suma ciencia
En un subido sentir
De la divinal Esencia:
Es obra de su Clemencia
Hacer quedar no entendiendo
Toda ciencia trascendiendo.»

VI. *Conclusión.—Los racionalistas.—La filosofía moderna.*

Tiempo es ya de que saquemos por conclusión que la esencia de la Mística consiste en sentir espiritualmente la divina Presencia, como nos lo enseña toda la Tradición por boca de los doctores católicos.

Pero, ¿qué digo *los doctores católicos*, cuando los mismos críticos racionalistas é incrédulos no aciertan á escribir de *Misticismo*, sin dedicar muchas páginas á la *Experiencia mística?*

Entre otros varios, ahí está Mr. Delacroix, que dedicó nada menos que 62 páginas, es decir, lo más notable de una de sus Obras, á explicar conforme á su sistema modernista, «L'expérience mystique», con cuyo título decoró el capítulo XII de su última Obra (1).

El mismo Recejac, á pesar de su criterio mucho más independiente que Delacroix (2), en varios lugares parece que no acierta á escribir de Misticismo, si no trata «Des rapports de l'Experience mystique avec la connaissance» (3).

Y, por último, William James dedica un capítulo al

(1) *Études d'histoire et de Psychologie du mysticisme*, 1908.
(2) *Essai sur les fondements de la connaissance mystique.*
(3) Principalmente p. 47 y sigs.

Misticismo, en el cual se propone presentar *cuatro rasgos característicos de las experiencias místicas* (1).

¿Qué prueba esto sino que, para los doctores católicos como para los mismos racionalistas y heterodoxos, el orden místico ni aun se concibe sin la *experiencia?*

Me atrevo á decir que, á no ser por la creencia universal que ha habido dentro de la Religión católica de que existe un conocimiento experimental verdadero, dentro de la Mística; jamás á la filosofía moderna le hubiera siquiera ocurrido incluir dentro de sus dominios al ser experimental de que habla Schelling (2). Más dice Gratry: que, si el movimiento científico moderno se caracteriza por la necesidad de la experiencia, probablemente (3) esa tendencia no viene sino de los mismos místicos.

Claro está que esa aplicación que se han hecho á sí mismos los filósofos modernos de lo más delicado de la Mística, puede prestarse, y se ha prestado muchas veces, al ridículo, como el grajo de la fábula, ávido de vestirse con el plumaje elegante del pavo real.

Pero aparte de esto, motivo hay para sacar en conclusión la universal creencia de que no se concibe siquiera la Mística sin experiencia.

Para terminar este punto, admiremos la correspondencia admirable que el Señor ha establecido entre el orden de la gracia ordinaria y el estado místico, y la gradación por la cual va subiendo el alma desde el primero hasta el segundo.

---

(1) *L'expérience réligieuse*, ed. francesa, p. 324 y sigs.

(2) *Système de l'idéalisme transcendental, apéndice sur la philos. de M. Cousin*; apud Gratry, *Connaissance de Dieu*, tom II, p. 20.

(3) Gratry, *Connaissance de Dieu*, 1ª part., chapitr. VI, p. 334, t. I.

En el estado de la gracia ordinaria, el alma posee á Dios; pero lo más que alcanza de esta posesión, es conocimiento conjetural y algún tanto certeza moral de la divina presencia. En el orden místico no sólo posee á Dios, sino que tiene conciencia confusa ó clara de que está Dios presente allí dentro de ella. No cabe duda de que el místico, para alcanzar *plena* conciencia de este misterio, ha de recibir revelación clara de que Dios habita en ella por gracia; y así se salva el dogma católico de que sin tal revelación es imposible que uno sepa que está en gracia. Pero hay que tener en cuenta que nuestra afirmación anterior deja expedito el camino á estas otras verdades que acaban de aclarar todo nuestro pensamiento: que en la ascensión mística se da progresión de varios grados, en algunos de los cuales se percibe, tan sólo de un modo muy confuso, la divina presencia, al paso que en otros esa percepción es más ó menos clara, cuanto cabe en el estado presente; y que tal vez haya grados místicos en los cuales, como apuntan los doctores católicos, sea como necesaria, atendida su naturaleza y sublimidad, la revelación especial del estado de gracia.

En este sentido, puede muy bien afirmar un sabio escritor católico (1):

«Directa é intuitivamente no podemos asegurar que lo sobrenatural existe en nosotros, á no ser que esto suceda por una acción especial de Dios. La gracia y las virtudes no son objeto de conciencia, como no lo es la presencia especial de las divinas Personas en las almas que se hallan en estado de gracia. Podemos, es verdad,

(1) P. Bainvel, *Nature et surnaturel*, cap. x, § II.

tener conciencia de un acto de fe y de un acto de amor de Dios ó de contrición (1). Pero nada hay que nos asegure si estos actos son sobrenaturales ó no..., ó si están hechos en gracia ó sin ella. En los estados místicos hay una verdadera experiencia de lo sobrenatural; hay toques de Dios que llevan consigo la prueba de que son de Dios. Pero *este sentimiento de lo sobrenatural*, este gusto de la virtud, esta suerte de contacto inmediato con Dios presente, esta experiencia de la acción divina en nosotros ó con nosotros, todo esto no es lo ordinario en la vida cristiana... Lo ordinario es no pasar de conjetura, y no conocerse sino por raciocinio...

Santo Tomás parece dejar entrever que (aun dentro de la vida ordinaria) hay cierta experiencia de lo sobrenatural en nosotros (2); en qué sentido deba ser explicado el Santo Doctor, esperamos estudiarlo más adelante.

Cuando se rasga el velo con mayor claridad, es al subir á la cumbre de la Mística, experimentando el alma las riquezas divinas que posee, pues no sólo quiere Dios derramarlas sobre ella, sino que se complace en que el alma las conozca como digna que es ya de las más amorosas confidencias.

---

(1) Sto. Tom., 1.ª 2.ª, q. 112, a. 5, ad 2.um.

(2) 2.ª 2.ª, q. 45, a. 2.

CAPITULO VI

La naturaleza del conocimiento experimental de la Mística.

Nada más importante para conocer el constitutivo esencial, ó sea el elemento íntimo de la contemplacion mística, que el punto que sirve de epígrafe á este capitulo. Pero nunca como ahora conozco y siento la necesidad del divino auxilio. A la Virgen inmaculada ruego me lo alcance del Corazón sagrado de su divino Hijo, si ha de ser para la divina gloria: y si no, al menos para que, reconociendo mi impotencia, alabe y glorifique, humillado hasta el polvo, la incomprensible Majestad de Dios, que tan magníficamente se ha dignado comunicarse con el hombre acá en la tierra, sin poder contenerse hasta la gloria consumada.

§ I

EL SENTIR Y EXPERIMENTAR A DIOS ES ACTO DE LA VOLUNTAD

Entre el conocimiento que de Dios tiene el más profundo escolastico ó el mas fervoroso catolico dentro de

su oración ordinaria, y el que se alcanza desde el grado ínfimo de la Mística, media gran diversidad, un insondable abismo. Los dos primeros piensan en Dios; el místico gusta á Dios, y dice con verdad: «Su fruto es dulce á mi garganta» (1).

Y este sentir á Dios se percibe por la voluntad, amándole, no sólo en cuanto excite al entendimiento para que adquiera noticia del objeto amado, sino en cuanto el amor, experimentando á Dios, es formalmente principio de ese inefable conocimiento, de donde nace la esencia de la Mística.

Y así pudo muy bien decir Santo Tomás, que «aunque la vida contemplativa consiste esencialmente en la operación del entendimiento; sin embargo, tiene su principio en el afecto» (2).

Y ciertamente los actos de nuestra voluntad, con relación al fin, son tres (3), como lo declara el eximio doctor (4) y el sabio P. Urráburu (5), á saber: querer el fin, gozar de él cuando se ha conseguido, é intentarle por los medios adecuados cuando todavía no se posee.

Dejando á un lado el primero y el último, que no hacen al caso, sino en cuanto ayudan á conocer la fruición, fijémonos en ésta.

Para que haya verdadera fruición, es preciso que se posea el objeto amado; y hecho esto, la posesión es la

---

(1) Cantic. II, 3.

(2) 2.ª 2.æ, q 180, a. 7, ad 1.um

(3) 1.ª 2.æ, q. 8.

(4) In l.um, 2æ, tract. II, disp. 7, sect. 1, 2 et 3.

(5) *Psycholog.*, part. II, libr. II, disp. 6, c. III, a. 3, § I.

causa de la fruición ó del gozo; así como el amor es el principio y la fuente del gozo, pues que, si se prescinde del amor, aunque se posea una cosa, no hay delectación.

Ahora bien, el acto de gozarse en un objeto que se ama y se posee, es propio de la voluntad y no del entendimiento, como enseñan San Buenaventura (1), Santo Tomás (2), y el P. Suárez (3); y con estos grandes maestros está conforme la sentencia comúnmente recibida. Apliquemos esta doctrina á la contemplación, pero hagámoslo sin desentendernos de ciertas cuestiones importantes que sobre este punto han tratado los doctores místicos.

§ II

LA FRUICIÓN DE LA VOLUNTAD EN LA CONTEMPLACIÓN SUPONE SIEMPRE LA LUZ PREVIA DEL ENTENDIMIENTO

En el orden natural nadie pone en duda que para todo ejercicio de la voluntad tiene que preceder el del entendimiento, que va alumbrando, como paje de hacha, á la voluntad, de suyo ciega.

En el orden místico hay que pensar lo mismo, porque la gracia no destruye á la naturaleza. Bien puede ser que uno ame un objeto más de lo que le conoce, porque al fin el conocimiento previo no es causa esen-

(1) *Sententiar.*, lib. 1, dist. 1, a. 2, quæst. 1, concl.

(2) 1.ª 2.æ, q. 8 et alibi.

(3) In 1.am 2.æ, loc. cit. præsertim, n. 2 et 9.

cial eficiente del amor, y sí únicamente condición que propone la bondad del objeto (1). Pero amarle sin conocerle de algún modo, es imposible. El docto y piadoso P. Álvarez de Paz (2), bien da á entender que no tiene fuerzas para desasirse de la opinión contraria. Pero el eximio doctor combatió esa opinión, precisamente considerada en sus relaciones con la contemplación mística (3).

Más diré: Dios puede, absolutamente hablando, infundir en un alma hábitos buenos, tanto naturales como sobrenaturales, hasta contra la misma inclinación de la voluntad que los reciba, y producir Él solo en una voluntad y entendimiento ciertos actos que no coacten, eso no, á la voluntad, pero que tampoco nazcan de las potencias espirituales, por más que las puedan denominar sujetos inteligentes ó amantes. Pero es preciso, además, convenir en que esos actos así producidos por Dios, á no ser que las potencias concurran de algún modo activamente para hacerlos suyos, nunca serán vitales, porque faltaría la inmanencia esencial á la vida, y no procederían de principio alguno interno (4).

Y aun para hacer suyo la voluntad activamente el acto de querer, milagrosamente producido por Dios, sería condición precisa que alumbrara previamente la

---

(1) P. Urráburu, *Psycholog.*, part II, l. II, disp. 6, c. I, a. 3. § III.—Fácil será notar que se repiten aquí algunos conceptos ya expuestos en otro lugar; pero así es preciso para dar claridad á este punto oscuro y exponer la síntesis doctrinal que se desea.

(2) *De affectibus orationis*, lib. IV, part. III, c. VIII, tom. VI, p. 299 y siguientes, ed. Vives.

(3) *De Oratione mentali*, lib. II, c. XIII.

(4) P. Urráburu, *Psychol.* part. II, l. II, disp. 2, c. II, a. 4 et alibi.

luz del entendimiento, sin lo cual faltaría la vitalidad del acto.

Es, pues, indudable, la influencia del entendimiento sobre la voluntad: ¿ejercerá también influencia la voluntad sobre el entendimiento?

§ III

LA INFLUENCIA DE LA VOLUNTAD EN EL ENTENDIMIENTO

Cuando amamos ardientemente un objeto, eso basta para que la voluntad excite la potencia intelectiva, á fin de que le conozca mejor. Esta influencia se verifica tanto en el orden natural como en el sobrenatural. Concretémonos á este último, que nos interesa. ¿No habrá de parte de la voluntad otra influencia sobre el entendimiento más que esa *casual*, ó se deberá admitir otra que sea como principio *formal* del acto intelectivo?

En primer lugar, el amor producido después de ser el entendimiento fortalecido con el don del Espíritu Santo que lleva su nombre, no sólo es calor y fuego para la voluntad, sino también luz para el mismo entendimiento. Tal es la doctrina constante de los místicos y de los más célebres escolásticos. Estudiémosla, como base fundamental que es de la Mística.

Supongamos que á uno tan sólo le concede el Señor gracia para que se actúe el don de Entendimiento en cuanto á sus efectos más excelentes, pero sin que se actúe á la vez el don de Sabiduría ni el de Ciencia: en esto no hay repugnancia alguna. El así favorecido penetra las verdades, objeto de la contemplación, y con-

siguientemente su voluntad se enciende y ama á proporción de ese conocimiento. Ocurre, pues, preguntar: ¿Este ardor, este fuego de la voluntad bastará para que influya estrictamente, de *un modo formal*, en la nueva iluminación del entendimiento, de tal suerte que se pueda en rigor decir que se obtiene á la vez el gusto y el conocimiento experimental de Dios? De ningún modo. Sin que sobrevengan otros elementos sobrenaturales, fuera de los indicados, se contemplará de un modo sobrehumano; pero falta el gusto y el conocimiento espiritual experimental de los divinos misterios.

Cuando influye el elemento indicado, merced al don de Entendimiento en grado inferior, va el alma atravesando las primeras etapas que pueden considerarse como la iniciación en el orden místico. Y como no se gusta á Dios, he ahí, aparte de otros motivos sobrenaturales, porqué el alma sufre horribles y fieras tribulaciones que no habría si faltara la luz del don de entendimiento, pero que son consiguientes, supuesta esta luz.

Y no menos se podrá entender algún tanto por aquí la causa de que, aun después de haber subido el místico á las Moradas siguientes, sólo porque con esa viva y extraordinaria luz del don de Entendimiento no guarde proporción el gusto experimental de Dios; basta para que entre en el formidable período de las penas que tan delicadamente describe Santa Teresa en las Moradas 6.as. No gozar lo que se ignora que existe ó cuya amabilidad se desconoce, no es tormento. Conocer y penetrar en muy alto grado la infinita amabilidad de Dios y no gozarla, es pena y tormento del purgatorio.

§ IV

EL GUSTO MÍSTICO

Nótese bien que intencionadamente se dice *gusto* y no *fruición* mística, para denotar que la mística contemplación no consiste precisamente en gozar delicias, sino en gustar á Dios y á los divinos misterios, con lo cual es compatible experimentar las penas más acerbas de que el Señor, por su gran misericordia, hace participantes á los que más ama. ¿Cómo se verifica este misterio?

Supuesta la luz del don de Entendimiento y el amor consiguiente y proporcionado de la voluntad, recibe el místico, cuando ha dado ya los primeros pasos en las vías sobrenaturales, gracias para que se actúen los dones del Espíritu Santo, llamados de Ciencia ó Sabiduría. Detengámonos en este último, ya que en el de Ciencia nos fijamos sobre todo poco antes, al tratar de la existencia del conocimiento experimental.

El don de Sabiduría pertenece también al entendimiento; pero según Santo Tomás (1) y la sentencia común, extiende ó prolonga su influencia á la voluntad.

Oigamos al santo Doctor: «La Sabiduría, dice, lleva consigo cierta rectitud de juicio, según las razones divinas. Pero esta rectitud puede ser de dos modos: uno, conforme al uso perfecto de la razón, y otro, según cierta connaturalidad con aquellas cosas de que se ha de

(1) 1.ª 2.æ, q. 45, a. 2, in corp.

juzgar... El primer modo pertenece á la sabiduría, en cuanto es virtud intelectual. El segundo pertenece á ella, según que es don del Espíritu Santo... Pero esta connaturalidad con las cosas divinas se obtiene por la caridad que nos une con Dios... Y así la sabiduría que es don, tiene su causa en la voluntad, pero tiene su esencia en el entendimiento.»

Y en otra parte añade el angélico maestro: «El don de sabiduría tiene la eminencia del conocimiento por medio de cierta unión con las cosas divinas, con las cuales no llegamos á unirnos sino por amor (I. Corinth. cap. VI)... Y por eso el don de sabiduría presupone el amor como principio... Mas en cuanto á la esencia, consiste en el conocimiento» (1).

En virtud, pues, de este divino don, la voluntad se ejercita sobrenaturalmente en su acto de amar á Dios con una vehemencia y sublimidad muy semejante á la de los serafines; gusta la divina Hermosura, se deleita en ella, la posee cuanto es posible en la presente vida, pero sin razonamiento alguno, y sólo porque goza y experimenta la divina presencia, como se gusta la miel en lo natural con el paladar del cuerpo.

Para entrar de lleno en esta doctrina, téngase en cuenta que el gusto y la fruición espiritual pertenece á la voluntad; que el don de Sabiduría estrecha y une íntimamente al alma con Dios, á fin de que por su medio el alma contemple la divina Hermosura más de cerca, y no tan de lejos como cuando no alumbra más que la luz ordinaria de la fe (2); que la caridad consuma esta

---

(1) *In 3 um Sentent.*, dist. 35, q. 2, a. 1, sol. 3.

(2) 2.ª 2.æ, q. 5, a. 1, ad 1.um

unión entre Dios y el alma por una secreta connaturalidad ó simpatía, que salva la distancia infinita que media entre ambos, y hace que el alma sea un espíritu con Dios, y tome como propia la divina gloria, y en ella se deleite, sin acordarse de la propia; y, cuanto es posible, le toque y se empape por propia experiencia en su amor.

¿Con estas maravillas se ha logrado ya plenamente la esencia de la Mística? Todavía no.

§ V

LA ESENCIA DE LA MÍSTICA

Tan pronto como la voluntad, fortalecida con el don de Sabiduría, ha gustado así á Dios, se produce en ella, como dice Santo Tomás (1), un divino incendio de caridad, el cual sobreexcede incomparablemente á la luz que en el entendimiento se había desarrollado por virtud del don de Inteligencia.

Y estando así el alma derretida en el amor divino, Dios la atrae más y más hacia sí con ímpetu soberano; imprime en ella el ósculo de paz; y verificada la real y experimental unión con Dios, aquel divino incendio de la voluntad se propaga y se refleja en el entendimiento, el cual entonces prorrumpe en un nuevo acto de inteligencia más puro, más sublime que el anterior.

En este último acto del entendimiento, producido á consecuencia del gusto de la voluntad, fortalecida con

(1) I, q 43, a. 1.

el don de Sabiduría y la virtud de la caridad, consiste la esencia de la Mística; y así se verifica que la mística contemplación nace del amor y tiene su esencia en el entendimiento.

Fundado en la doctrina del doctor angélico, escribió el P. Fr. Juan de Santo Tomás: «Como el don de Sabiduría no es una sabiduría cualquiera, sino el espíritu de sabiduría, esto es, sabiduría por afecto y por espíritu y por la misma donación con que experimentamos en nosotros *cuál es la voluntad buena de Dios*...; preciso es que la razón formal con que el don de Sabiduría toca á la causa altísima ó divina, sea la misma noticia que se tiene experimentalmente de Dios, en cuanto se une y se entraña en nosotros y se nos entrega; porque esto mismo es saber por espíritu, y no ya sólo por luz ni discurso que muestre la esencia, sino por afecto que siente y experimenta la unión» (1).

Inmediatamente después se propone este hijo de Santo Domingo la dificultad de que no se entiende cómo de la voluntad pueda ser más iluminado el entendimiento, ni crecer en él la luz (2).

Y para resolver esa objeción, ante todo alega el argumento del eximio P. Suárez, tomado de estas palabras de San Agustín: «que cuanto más ardientemente amamos á Dios, tanto más cierta y serenamente le vemos», y después, no contentándose con acudir al principio eficiente, insiste en declarar el principio formal de que el amor, por virtud de la caridad, fortalecida con el don de Sabiduría, influye en la luz intelectual, y á

(1) In 1.am 2.æ, q. 70, disp. 18, a. 4. § IX.
(2) Ibid., § X.

este fin añade: «El amor puede, además, considerarse según que se aplica el objeto, se le une y entraña por cierta fruición y como connaturalidad y proporción con el mismo objeto, al cual como que le siente y experimenta afectivamente, según las palabras del Salmo XXXIII: *gustate et videte*. Así el afecto pasa á la condición de objeto, en cuanto por virtud de tal experiencia afectiva el objeto se hace más conforme y proporcionado y unido á la persona; y después el entendimiento tiende á él, no de cualquier modo, sino en cuanto experimentado, gustado, sentido y entrañado» (1).

A la verdad, prosigue el mismo, el amor, por lo que toca al modo de alcanzar el objeto, puede más y de modo más perfecto experimentar el objeto y unirse á él, que por el entendimiento..., pues que la voluntad suele amar con tanto más ardor el objeto, cuanto más se le ocultan los velos, bajo los cuales queda escondido.

Si á esto se agrega que el principio, en virtud del cual se verifica este aumento de la luz intelectual, es el don sobrenatural de sabiduría, tendremos que ese mismo aumento no será natural, sino extraordinariamente sobrenatural, puesto que por la influencia del Espíritu Santo y por su espiritual unión se alcanza la experiencia sobrenatural de Dios y la sabiduría mística y afectiva que resulta de tan espiritual unión (2).

Cuando bien se considera esta maravilla del amor que Dios ha manifestado al hombre, no es de admirar que Guillermo de París (3) dijese que entre todas las obras

---

(1) Ibid., § XI.

(2) Ibid , § XVI.

(3) Citado por Gerson, de *Monte contemplationis*, c. VIII, y por otros, ver

de Dios ninguna da á entender al mismo Señor tanto como esa delectación que se recibe en el alma cuando así la visita.

§ VI.

PROLONGACIÓN DE LA INFLUENCIA DEL DON DE SABIDURÍA DESDE EL ENTENDIMIENTO HASTA LA VOLUNTAD

Puesta en seguro la doctrina precedente, que es la base fundamental de la Mística, justo es también que atendamos á la resolución de algunas dificultades que nos salen al paso.

¿Cómo, se dirá, puede prolongarse el don de Sabiduría y el de Ciencia, desde el entendimiento, al cual se adhieren, hasta la voluntad, que con su influencia ama y gusta?

Ante todo, he aquí lo que enseña Santo Tomás: «Por el don de Sabiduría no sólo es dirigido nuestro entendimiento, sino también el afecto de nuestra voluntad» (1).

El fundamento para explicar este punto nos le suministra el santo Doctor en otra parte (2): «Una sola virtud, dice, puede pertenecer á muchas potencias, de tal suerte, que en una de ellas esté *principalmente*, y además se extienda á otras por modo de difusión ó de disposi-

---

bigracia, Antonio del Esp. Sto., *Direct. mystic.*, trac. 1, disp. 1, sect. 1, número 13.

(1) 1.ª 2.æ, q. 68, a. 4, ad 5.um

(2) 1.ª 2.æ, q. 56, a. 2.

ción, según que una potencia es movida por otra, y según que una recibe de otra la moción.»

Aquí el santo Doctor presenta esta doctrina en sentido general, es decir, aplicándola á toda la actividad, ya natural, ya sobrenatural, de nuestra alma. Si pues en el orden natural, según el santo Doctor, puede haber una virtud bastante eficaz para que extienda su influjo y acción á dos potencias, *a fortiori* habrá que afirmar lo mismo de un don divino, del don más excelente del Espíritu Santo, como es el de Sabiduría.

Felizmente sobre este punto todas las escuelas están unánimes y conformes. Discreparán después sobre si el acto que resulte del hábito inherente á una potencia distinta, es elícito ó imperado de la potencia que posea el hábito; pero no discrepan sobre si puede ó no verificarse que el tal hábito influya en el acto cuya naturaleza se trata de explicar. Lejos de eso, siempre suponen que el hábito extiende su energía fuera de la potencia que le recibe. Valga por muchos ejemplos el que ofrecen los dos célebres doctores, el P. Suárez (1) y el P. Fr. Juan de Santo Tomás (2).

Pero viniendo á la raíz de la dificultad, se puede preguntar: puesto que, cuando un hábito influye en la producción de un acto, por necesidad tiene que obrar la potencia, á la cual está inherente ese mismo hábito, ¿cómo obra aquí la potencia intelectiva, á la cual está inherente el don de Sabiduría para que resulte en la voluntad el acto de experimentar y gustar á Dios, que es el propio de este precioso don? Este acto de gustar y

(1) *De Religione*, tract. I. l. II, c. III, præsert. n. 8 et 9.

(2) *Oper.*, t. VII, in 2.am 2.æ, de *Relig.*, disp. 81, a. 4.

experimentar á Dios, ¿procede de la voluntad como de su principio elicitivo, ó procede como tal del entendimiento que posee el don de Sabiduría, sin el cual no hay sabiduría experimental ó mística?

Si es el entendimiento la potencia elicitiva de ese acto misterioso, ¿vamos á decir que el entendimiento gusta á Dios, ó que la fruición es propia de la voluntad? Y si el principio elicitivo es la voluntad, ¿no es cierto que se prescinde del Don para explicar lo más característico del acto de la contemplación? Y si no se prescinde de él, ¿cómo se explica que una virtud inmanente, cual es la del don de Sabiduría, se extienda de una potencia á otra sin perderse, ó, digámoslo así, sin destruirse su vitalidad intrínseca?

El P. Fr. Juan de Santo Tomás (1) sostiene que los actos producidos en virtud de los dones inherentes á potencias distintas, de las cuales una influye en otra; no son de tal manera *inmanentes*, que no sean también *virtualmente transeuntes;* lo cual prueba este grave teólogo, con la autoridad del doctor angélico (2); de donde infiere que los actos propios del entendimiento, y que influyen sobre la voluntad, ó al contrario, algo real deben imprimir en la potencia sobre la cual influyen, por cuanto son acciones virtualmente transeuntes, y que tienen cierta eficacia aun en orden á la otra potencia (3).

Pero todavía queda en pie esta objeción: esa influencia de una potencia sobre otra, ¿es algo intrínseco,

---

(1) Ibid., n. 16.

(2) Opuscul. XI, art. 3.

(3) Joan. a Sto. Jom., loc. cit., n. 17.

ó puramente extrínseco? Si esto segundo, venimos á parar en que la influencia del entendimiento, al cual está inherente el don de Sabiduría, no pasará de ser á manera de principio imperante, en conformidad con la doctrina del P. Suárez (1).

Si se opta por la opinión de que dicha influencia es á manera de principio elicitivo, ¿cómo es que la voluntad, aun fortalecida con el don de Sabiduría, recibe el gusto, la fruición, la experiencia del objeto así contemplado, cuando no es ella más que imperada por el entendimiento, y á manera de un siervo fiel que está sumiso á las órdenes de su señor; mucho más cuando, sin que la voluntad tome parte en ese acto, no recibe éste su última determinación y ser específico?

Lo diré ingenuamente: tantas sombras envuelven el misterio que estudiamos, que nos demuestran muy elocuentemente la necesidad de humillarnos, y que para este fin convenía no disimularlas. Y bueno será también que recordemos lo que no es difícil ocurra cuando se estudia el punto presente, como ha ocurrido á muy apreciables escritores; tal vez desvanece no poco la anterior dificultad, la armonía secreta y misteriosa que existe entre el entendimiento y la voluntad, en virtud de la cual estas dos potencias pueden aunarse y combinarse entre sí, tan pronto como se remuevan los obstáculos por parte del alma, y sople ante todo el viento próspero de la divina gracia para el ejercicio de los Dones.

Aparte de esto, veamos si acaso viene á resolverse la presente cuestión, por lo demás árida y especulativa acerca del principio elicitivo del conocimiento místico

(1) Loc. cit.

experimental, por donde menos pudiera sospecharse.

Todos los doctores están conformes en que sin la caridad el don de Sabiduría no alcanza el gusto experimental de los divinos misterios. Ahora bien, la caridad está en la voluntad; y ésta, por otra parte, es la que gusta del objeto; y de consiguiente, su eficacia tiene que influir como principio elicitivo en la producción del acto de que se trata.

Verdad es que el otro coprincipio, que es el don de Sabiduría, está inherente al entendimiento; pero en atención á la soberana dignidad de la caridad, que es superior á todos los dones, el de Sabiduría, como que baja de su solio, y sin perder nada de su vital inmanencia, pónese al servicio de su reina, para que la voluntad y ese mismo don, unidos como un solo principio adecuado, labren el panal de miel de la experimental contemplación bajo la influencia de la caridad, y no sin que el entendimiento dirija como potencia imperante este celestial movimiento, gracias á la irradiación del Espíritu Santo por medio del don de Inteligencia.

Pero no es sólo en lo que se acaba de exponer donde la caridad nos ilustra y ayuda á resolver las dificultades que nos salen al paso, porque pudiera decir alguno: así como hay excelentísimos dones del Espíritu Santo que directamente afectan y fortalecen el entendimiento, ¿porqué no ha dispuesto el Señor que los hubiera también para fortalecer del mismo modo, esto es, próximamente á la voluntad en orden á la contemplación?

Esta dificultad, como la precedente, parece queda resuelta atendiendo á la influencia de la caridad, que, asentada en la voluntad, da su carácter propio al conocimiento experimental en la contemplación mística.

Esa virtud excelentísima es la que, como reina de todas ellas, puesta en la cima del orden sobrenatural, presta calor y vida á todo el movimiento de ambas potencias espirituales; y por su divina excelencia parece que exige el que, para actuarse con toda su posible perfección, no necesite ni en la tierra ni en el cielo don alguno que directamente la fortalezca. Es verdad que sin la intervención del don de Sabiduría, la caridad aquí en la tierra no gusta de Dios, como tampoco le posee en el cielo sin la luz de la gloria; pero también es cierto que sin la caridad, fuente de toda la vida fecundísima de inteligencia y de amor, no se comprende tanta dicha y sublimidad, ni en la tierra ni en el cielo.

Tanteemos un poco lo que se puede explicar esta divina maravilla, por lo que toca á la vida presente.

Dicen los teólogos, siguiendo á Santo Tomás (1), que en el hombre podemos considerar, además de la propia naturaleza, otra como naturaleza participada de la divina mediante la gracia.

Según esto, es consiguiente que reconozcamos también en él como dos voluntades: la una natural, y la otra divina, participada mediante la caridad. Por la primera, el hombre se inclina y propende al bien que pertenece á su propia naturaleza; por la otra, se inclina y propende al bien divino en virtud del amor fundado y radicado en la caridad, la cual, á su vez, se halla radicada en la gracia, que es participación de la naturaleza divina (2).

---

(1) 1.ª 2.ª, q. 110, a. 4.

(2) P. Fr. Baldasar de Santa Catalina, *Splendor. riflex.* sobre la Morada 4.ª, c. 11, splend. 11, rifles. 6.º

Además, así como la primera inclinación es connatural con la propia voluntad humana, así también la segunda, que tiende á desear, y amar y procurar el bien propio de la naturaleza divina y de su inmensa Bondad, de la cual es participación, es *connatural* con la misma caridad, la cual, como unida que está á ella, ama, desea y procura como bien propio todo lo que á la misma naturaleza divina pertenezca.

Fundándose, pues, Santo Tomás (1) en esta *connaturalidad*, enseña que el hombre, por el don de Sabiduría, juzga y contempla las cosas divinas en virtud de la connaturalidad nacida de la caridad. Y no en otro sentido dice también que la noticia y juicio de las cosas divinas que se han hecho connaturales, pertenece al don de Sabiduría, en cuanto por la unión de la caridad y amor de Dios, se hace el que ama una cosa con Dios, según el apóstol, *qui adhæret Deo, unus spiritus est* (2).

Ahora pues, ¿quién no ve la diferencia que existe entre el juicio árido y especulativo que nos formamos de la excelencia de una virtud, y el que se alcanza cuando uno gusta la excelencia de esa misma virtud connaturalmente, es decir, por cierta simpatía y gustando y saboreando la divina dulcedumbre de Dios, como sucede cuando se trata de la caridad?

Por último, séame permitido al dar fin á este capítulo, sintetizar las operaciones inefables, que son el constitutivo esencial de la contemplación mística.

Primero, el entendimiento es investido del don que lleva su nombre; y en pos de esa hermosa luz la volun-

(1) 2.ª 2.ª, q. 45, a 2.
(2) I Corinth. VI.

tad ama, enardecida por la caridad, la cual, á manera de centella divina, pega fuego á toda el alma; y ésta, bajo tan dulce y soberana influencia está dispuesta para que con el don de Sabiduría que sobreviene juzgue sabrosamente, ya con delicia que á vida eterna sabe, ya con las inefables amarguras que son participación de las que sufrió el Hombre-Dios en su sacrificio supremo.

Admírese aquí ese flujo y reflujo de luz y de amor que mutuamente se compenetran y ayudan, y cómo en ese divino incendio la luz aumenta el amor; y el amor, no contento con aumentar la luz, es él mismo luz por el gusto y el conocimiento experimental que toma de Dios y de sus inefables arcanos.

Si agrada considerar esta maravilla en el orden especulativo, ¿qué será experimentarla y saborearla?

Consecuencia de lo expuesto es, según la Tradición místico-escolástica, que el objeto formal de la contemplación mística es el mismo Dios en cuanto se le siente, se le gusta, se le experimenta. El que se escandalice, escandalícese también de estas divinas palabras: *Gustad y ved cuán suave es el Señor.*

Y conforme á los principios anteriores, podremos discernir el gusto estrictamente místico de cualquiera otro sensible perteneciente á la Ascética.

1.° Hay sentidos imaginarios que indica el glorioso San Ignacio de Loyola en su libro de los *Ejercicios espirituales* (1), y con los cuales alcanza el hombre á representarse no sólo los objetos materiales, sino también

(1) Véase 5.° *ejercicio* de la 1.ª samana.—4.ª Contemplación de la 2.ª semana.

los espirituales (1); pero hay que convenir en que el sentimiento místico no es el que se produce por este procedimiento. Lo único que debemos notar en éste, es que «la imaginación, si bien es un solo sentido, contiene eminentemente las varias virtudes de los cinco sentidos externos en cuanto puede percibir los objetos bajo razones ó formalidades diversas, semejantes á las que dichos sentidos externos alcanzan separadamente» (2). Por consiguiente, para formarnos concepto verdadero de la Mística, hay que apelar á otros sentidos más elevados, los espirituales, de los cuales se trató antes. Claro está que en estas operaciones intelectuales no puede haber función sensitiva más que analógicamente; pero bajo la analogía del sentido se oculta la gran realidad de la experiencia de la Mística.

2.° Más aún: en toda consideración religiosa hay en cierto modo sentimiento de Dios, á diferencia de la especulación árida del escolástico; pero tampoco ese sentimiento, que puede ser hasta sobrenatural, llega, ni mucho menos, á la categoría del místico, que se eleva á la cima del supernaturalismo.

3.° En las almas que viven sobre todo de la fe, pero que no hayan entrado en las vías sobrenaturales, hay sentimientos inefables de Dios, y, sin embargo, pueden no ser místicas aunque gocen de la contemplación ordinaria. El conocimiento místico, propiamente dicho, es debido á los dones del Espíritu Santo, cuando

---

(1) El mismo Santo Patriarca por esta razón, lleva el importante método de la *aplicación de sentidos*, a lo que es inmaterial como la tristeza y el remordimiento *de la conciencia*, la *suavidad* y *dulzura de la Divinidad*, &.ª

(2) Fernández Concha, *Teología mística*, cap. XVIII, n. 518.

estos se elevan por la gracia actual proporcionada, á un grado extraordinario; y lo que es muy de notar, tienen recíproca influencia los unos sobre los otros, con exquisita labor, justo es decirlo, al menos según ley ordinaria.

Por orden regular precede el don de Entendimiento, cuya hermosa irradiación prepara la actividad de los de Ciencia y Sabiduría, para que en su virtud la voluntad guste y experimente la contemplación mística, y este experimental conocimiento prepara el alma para la intuición.

De donde se sigue una verdad importantísima, es á saber: que el conocimiento místico es á la vez experimental é intelectivo. Detengámonos en este punto, que es por ventura el más arduo y el más importante para aclarar la naturaleza de la contemplación.

§ VII

LA EXPERIENCIA MÍSTICA ABRE PASO Á LA INTUICIÓN

En todo rigor, el místico no está en contacto inmediato con Dios ni posee de Dios especie propia, la cual no puede ser otra que la misma Esencia divina, unida inmediatamente al entendimiento criado y fortalecido con la luz de la gloria.

En cambio, es cosa cierta que Dios produce en el entendimiento y en la voluntad del místico impresiones y toques secretos é inefables más ó menos elevados, á proporción de la alteza del acto contemplativo. Ahora

bien; ¿se podrá sacar de aquí que el místico experimenta y ve al mismo Dios?

Cuando en el orden natural percibimos no sólo el color, sino también el cuerpo colorado, y no sólo nuestras operaciones, sino también el alma que percibe y siente, se comprende muy bien que así sea, por cuanto el sujeto del color es el cuerpo, y el sujeto de las operaciones es el alma; pero, ¿es posible decir con verdad lo mismo de Dios cuando el místico siente las impresiones de Dios?

Hay que confesarlo: lo que el místico entonces siente no es Dios, sino lo que en su alma produce Dios, que es muy diferente. La operación divina, activamente considerada, es el mismo Dios. Pasivamente considerada, no es Dios, sino que está en nosotros, y consiste en el concepto que Dios produce en nuestra mente, y por el cual nos deja entender lo que quiere participarnos. Lo propio tiene lugar en los toques y otras sensaciones místicas. Cuando esto sucede, ¿quién duda que junto con esto y en esto mismo se siente al mismo Dios?

«Para resolver esta cuestión, lo preciso es averiguar si los efectos de que hablamos son propios y distintivos de la divina influencia, de tal suerte que el alma en ellos y por ellos sienta y experimente á Dios aun sin verlo. En lo creado, así sucede; muchas cosas las distinguimos sin que las veamos, y sólo por las impresiones que nos causan, verbigracia la presencia de una flor, por su fragancia... ¿Negaremos á Dios el poder de obrar de esa manera en nuestro espíritu... por impresiones distintivas y propias de su soberana influencia, mediante las cuales se le sienta sin que se le mire en su misma faz?...

En el cielo el bienaventurado, á más de la experiencia de Dios intuitiva..., tiene la que le proviene de sentirse á sí mismo y á sus operaciones beatíficas. En la tierra, aunque no se perciben sino como de lejos las cosas de Dios: *a longe aspicientes* (Hebræor. II), tampoco es dudoso que se dan impresiones espirituales que llevan el sello de su divino origen; impresiones que, queriéndolo Dios, no pueden confundirse con ningunas otras...

Está, pues, en el poder de Dios, con dependencia sólo de su Soberano beneplácito, el hacerse *experimentar* de las almas, ora con claridad, ora con oscuridad, ya con seguridad, ya con cierta hesitación» (1).

Falta saber hasta dónde puede llegar esta experiencia y esta intuición más ó menos propia.

Para apreciar un poco las altas irradiaciones místicas que Dios soberanamente amoroso concede en pos del conocimiento experimental que comunica de sí mismo al alma, parece que no bastan esos toques y sensaciones divinas, sobre todo cuando se trata de la inefable contemplación llamada *caliginosa*, á no ser que acompañen al mismo tiempo especies proporcionadas que fortalezcan á la mente para que suba á su más alto ejercicio, en virtud del don de Entèndimiento.

Cómo serán esas especies para que no sólo correspondan á la sabiduría experimental antes declarada, sino para que en cierto modo la sobrepujen, es misterio insondable que no acierto á declarar.

Aquí me rindo á copiar algún trozo de los más renombrados místicos.

---

(1) Fernández Concha, *Theolog. mist.*, c. XVIII, p. 575.

Santa Teresa va iluminándonos cuando dice: «Se representa estar (el alma) junto con Dios, y queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer... La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama; el entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende, al menos no puede comprender nada de lo que entiende; á mí no me parece que entiende, porque, como digo, no se entiende; yo no acabo de entender esto» (1).

¿Se quiere más para la intuición de Dios el no poder dudar de que el alma está junto con Dios? Como éste pueden alegarse otros muchos pasajes de la gran Maestra, que omito por evitar prolljidad.

La Beata Margarita refiere en varios lugares de su *Autobiografía* que veía á Dios presente; pero entre otros pasajes, he aquí uno regaladísimo: «Desde este momento me favoreció, dice, con su divina presencia, pero de un modo cual no lo había experimentado hasta entonces, pues nunca había recibido una gracia tan grande... Le veía, le sentía cerca de mí, y le oía mucho mejor que con los sentidos corporales» (2).

Oigamos á la Beata Angela de Foligno: «Cierta vez fué elevada mi alma, y veía á Dios con tan grande claridad... Después de esto lo vi en una tiniebla... Con frecuencia veo á Dios de este modo, y en aquel bien que no puede exteriormente narrarse ni aun imaginarse. Con sólo verlo, alcanzo todo lo que quiero tener, sé todo lo que quiero conocer, y veo allí todo bien... Y por la misma razón de que veo aquel bien en tinieblas,

---

(1) *Vida*, cap. XVIII.

(2) Traducida al castellano por el P. Angel Sánchez Teruel, p. 90.

es más cierto; y tanto más supera todas las cosas, cuanto más en tiniebla se le ve y en escondido... Cuando se ve á Dios de este modo, en tiniebla, no produce ni risa en el rostro ni fervor en el corazón, ni ferviente amor... Es que el cuerpo nada ve, sino sólo el alma... A este altísimo é inefable modo de ver á Dios en tanta tiniebla, y á esta admirable gracia de visión, sólo tres veces fuí elevada; si bien es cierto que muchas é innumerables veces vi aquel Sumo Bien, siempre en tiniebla... Veo, en efecto, á la Santa Trinidad en la tiniebla..., y en ella me parece estar yo misma y morar en medio de Ella... Creo que todo lo que digo acerca de esto me parece nada (en comparación de lo que he visto), y creo aún más, que si digo algo, lo digo tan mal, que juzgo mi decir como una blasfemia... Lo veo todo, y nada veo» (1).

Cómo se armoniza la claridad con la obscuridad, ni ahora ni nunca tendremos pretensión de explicarlo. Lo que debe constar siempre, es que aquí no se trata de revelaciones de cosas distintas, sino de contemplación en obscuridad de fe, y que á través de estas sombras augustas se ve á Dios. ¿Puede haber mayor misterio?

---

(1) B. Angela de Foligno, *Le livre des visions et instructions de la Bienheureuse*, trad. par E. Hello, c. XXVI. Lo más seguro es acudir á los PP. Bolandos, 4 de Enero, t. I.

CAPÍTULO VII

El objeto de la contemplación mística.

Cuanto se ha expuesto hasta aquí para declarar la naturaleza de la Mística, ha versado directamente acerca del acto de la misma. A la verdad, si hemos de seguir las huellas de los escolásticos, así tenía que ser, porque éstos enseñan que un hábito, sea ciencia, sea virtud y hasta una potencia cualquiera, jamás se podrá conocer mejor que estudiando á fondo su acto propio y adecuado.

Verdad es que para estudiar ese acto, no se puede tampoco prescindir del objeto en que el mismo se termina. Y esto es lo que vamos á procurar ahora, bien que con la posible sobriedad.

§ I

PRINCIPIO FUNDAMENTAL

En nuestro humilde sentir, apenas habrá acerca de la contemplación un punto más arduo y difícil de exponer convenientemente á la devoción de los fieles sencillos, con alguna profundidad. Así entiendo porqué varios

tratadistas se contentan sobre esto con ciertas generalidades: cuesta domar y suavizar el rigor de las fórmulas escolásticas, aquí tan exactas y precisas, para traducirlas á nuestras lenguas vivas y acomodarlas á los creyentes.

Felizmente esa dificultad se compensa con que el creyente sencillo, á quien Dios comunica los dones místicos, suple abundantemente, por lo que á él toca, la falta de profundidad científica con la luz sobrenatural abundante que se le infunde. Por lo que hace al director, es otra cosa: éste puede y aun deberá con frecuencia, como se dirá á su tiempo, examinar y profundizar la Mística doctrinal á la luz de la Escolástica. Hemos, pues, de contentarnos por ahora con expresar las nociones indispensables que basten para conocer el objeto, y por su medio el acto de la contemplación mística.

En primer lugar, todos convienen en que el objeto primario de la Teología mística es Dios; y el secundario, cuanto hay fuera de Dios; porque todo esto, de una manera ó de otra, á Dios puede y debe referirse.

Así basta para que entendamos que la Mística es verdadera Teología divina. Pero con eso no se conoce su objeto verdadero, propio y formal; lo cierto es que también la Teología escolástica se gloría, y fundadamente, de tener ese mismo objeto. Alguna razón especial habrá, por consiguiente, bajo la cual Dios sea objeto primario, no de la Escolástica, sino de la Mística, y la hay, en efecto.

No es difícil entender que á Dios se le puede conocer de innumerables modos y procedimientos, ya sea levantando nuestra consideración desde las criaturas al Cria-

dor, ya también porque Él mismo se ha dignado revelarnos su existencia. El primer conocimiento es natural, y nos viene por la razón; el segundo es sobrenatural, y nos viene por la fe, y, sin embargo, Dios es el mismo objeto de ambas.

Pues ahora, concretándonos á este conocimiento sobrenatural, cuando el cristiano cree que existe Dios porque Dios lo ha revelado, hace un acto de fe divina, sin discurso y á ciegas, no porque no tenga fundamento para asentir, sino porque asiente sin penetrar con su entendimiento en la esencia y en las profundidades de Dios.

Supongamos que el mismo cristiano es teólogo escolástico; dada esa misma luz de la fe, descansa y estriba en ella para escudriñar y profundizar más y más al reflejo de esa misma luz los arcanos de Dios. No logra tampoco así ver á Dios, pero se sirve de la divina lámpara de la fe para que su conocimiento de Dios sea más científico. Su ciencia es meramente especulativa. Hasta aquí llega la Teología escolástica.

En cambio el místico llega á Dios, le siente, le gusta más ó menos; sabe por experiencia, cuánta verdad encierran estas divinas palabras del Salmo: «*Gustate et videte*, gustad y ved cuán suave es el Señor» (1).

Pues bien; Dios así conocido, no especulativamente, sino por experiencia, por amor, por haberle gustado, y sentido y tocado, es el objeto formal de la Mística. En rigor esto ya está dicho, pero convenía formularlo de nuevo, aplicándolo claramente al objeto de la mística contemplación.

(1) Psalm. xxxiii.

Según varios teólogos (1), entre el conocimiento puramente natural de Dios por la demostración filosófica y el conocimiento sobrenatural de Dios por la fe divina ó infusa, no hay diversidad por razón del objeto formal.

En cambio la hay, y muy esencial, entre el conocimiento sobrenatural de la fe infusa y el de la contemplación mística. ¿Puede concebirse asunto más digno de nuestra consideración?

§ II

APLICACIONES. — PRINCIPIOS PECULIARES. — OBJETO PRIMARIO DE LA MÍSTICA CONTEMPLACIÓN

Ahora, pues, supuesto el principio fundamental del § anterior, he aquí los principios peculiares que han de tenerse en cuenta, juntamente con su demostración, fundada en las descripciones de los místicos.

Principio 1.º

«Toda contemplación mística pide esencialmente por parte del entendimiento, al menos intuición lata ó impropia; esto es, que excluya todo discurso, por cuanto el místico contemplativo, iluminado con el don de Entendimiento, penetra y lee dentro de los divinos misterios sin necesidad de raciocinio.»

(1) Prescindo, al menos ahora, de esta doctrina.

Esta verdad consta de lo expuesto en los capítulos anteriores, y aparece sin género alguno de duda en las descripciones de los místicos, sobre todo de Santa Teresa.

Para que de algún modo se entienda esto, bueno será tener presente que las divinas comunicaciones pueden llevar impreso el sello de la oscuridad, por dos causas muy principales. Una es la misma superioridad y energía potentísima de luz que entonces se derrama á manera de torrente divino sobre el alma.

En este caso, el místico con gran paz, con gran seguridad de que es Dios quien obra tal maravilla, queda reducido á un mudo silencio, pensando en lo que será lo que se le representa; y sin saber cosa particular más que la inmensa grandeza, y sin otro refugio que el anonadamiento en la divina Presencia, todo lo demás ignora, y no acertaría á decir palabra de cuanto Dios le comunica.

Otra especie hay de ignorancia, y es cuando Dios en su inefable Sabiduría dispone que el alma no sepa por dónde va, para que se arraigue en la humildad, de que todavía carece, en el grado oportuno á tan excelente oración.

Así suele suceder al principio, cuando todavía empiezan á desenvolverse los dones místicos en el alma.

Poco es preciso decir de esto, porque está patente á quien lea un poco los Escritos de los místicos, sobre todo de San Juan de la Cruz, que es universalmente reconocido como el gran clásico de cuanto el alma sufre en los comienzos de su vida mística. Las obras del Santo que más hacen á este caso, son la *Noche oscura* y la *Subida del monte*. Aquí describe una de las

grandes penalidades que se sufren por no saberse entender el alma; prueba clara de que en esta vida espiritual sucede por analogía lo mismo que en la vida natural. Al fin Dios es el autor de ambas, y no es extraño que, así como en ésta el germen al principio está oculto sin distinguirse apenas de otros, así en la mística no sepa el alma por dónde camina.

Que sea ó no esto mismo, motivo para llamar á la vida espiritual ordinaria *inconsciente* y *consciente* á la mística á proporción de sus grados, cada día más excelentes, es lo que no seríamos capaces de admitir sin reserva.

Sólo observaremos por ahora, que si esas denominaciones bastaran para distinguir la vida mística, podría cualquiera pensar que en la espiritual ordinaria intervienen todos los elementos que en la mística, con la única diferencia de que en aquélla algunos de esos elementos, aunque presentes no se desenvuelven, y en ésta sí.

Como se ve, esto no es exacto. Para la mística se necesitan dones que no posee aquél á quien Dios lleva por el camino ordinario de la gracia, y, por consiguiente, es preciso para caracterizar la vida mística en oposición á la espiritual ordinaria, no ya sólo que aquélla sea consciente y la ordinaria inconsciente, sino también que aquélla se distinga por ciertos caracteres intrínsecos y esenciales de que carece la ordinaria.

Principio 2.°

«Aunque en todo acto de contemplación mística ha de brillar de algún modo la certeza, sin embargo, en las

primeras fases de la Mística puede aparecer, y aparece con frecuencia tan envuelta entre las sombras, que apenas puede el alma, por más que aplique su reflexión, sacudir las dudas que le sobrevienen acerca del *origen* de tales comunicaciones.»

***

La primera parte de esta proposición, es á saber, la certidumbre con que ha de brillar la contemplación mística, se prueba por las definiciones alegadas de los más preclaros doctores místicos y escolásticos.

Santo Tomás asegura que el contemplativo «fija su mirada en la contemplación de una verdad sencilla, y que en esta operación del alma no hay error, lo mismo exactamente que acaece en la inteligencia de los primeros principios, la cual no está sujeta á error, por lo mismo que los conocemos con una mirada sencilla» (1). Idéntica doctrina afirma el P. Suárez (2).

El P. Alvarez de Paz explica más aún este punto cuando dice que la intuición (mística) es cierta (3).

Contra esta doctrina puede alegarse la gran dificultad que los místicos sienten (y describen á maravilla), para conocer que es el divino Espíritu el autor de aquel nuevo estado en que se hallan al penetrar en las primeras moradas de la Mística. Léase sobre este particular al incomparable San Juan de la Cruz, y se tocará esta objeción en toda su intensidad.

---

(1) D. Thom., 2.ª 2.æ, q. 180, a. 6 ad 2.um

(2) *De Oratione*, lug. cit., cap. x.

(3) *De natura contemplationis*, lib. v, part. II, cap. I.

Contesto: hay que convenir en que los místicos, al menos mientras van atravesando las primeras fases de su nuevo estado, sienten grandes turbaciones y se ven acometidos de congojas y dudas; pero es también indudable que, al menos durante aquella comunicación sobrenatural, y acaso también á veces después, la incertidumbre del que la experimenta, no versa precisamente sobre la existencia de una impresión espiritual especial que haya recibido, sino sobre su causa y naturaleza. Así es que el místico que comienza, dirá frecuentemente en su interior, si vamos á interpretarle fielmente: «Yo he sentido algo de extraordinario que tengo por probable sea sobrenatural. Es impresión de un género especial tal como no lo había experimentado jamás. No puedo negarlo; me uno á Dios. Mas ¡ay, qué manera tan rara de hacer oración! (1).

La falta, pues, de certidumbre, no es completa; permanece en el fondo del alma, si bien no brilla por otras causas que no es difícil conocer: las ideas preconcebidas, el sentimiento mismo de humildad y prudencia, los designios de Dios que tienden á fomentar en los principiantes la raíz del santo menosprecio de sí mismos, y hasta las sugestiones del maligno espíritu, que tiende á engendrar tedio y desconfianza en las almas: explican muy bien la causa de que no triunfe la luz de la certeza, por más que brille en el fondo del espíritu á través de esas sombras que sobre ella se condensan; así como en lo crudo del invierno los rayos del sol parecen cautivos dentro de una espesa red de niebla que los envuelve y oculta á nuestra vista.

(1) P. Poulain, *Les graces de l'oraison*, deuxiéme part., chapitr. v, n. 16.

Principio 3.°

«No pocas veces, antes de penetrar el alma en la morada de la unión mística, se disipan las nieblas de la duda y brilla la claridad de los admirables efectos de la divina Presencia ante la mirada del entendimiento del místico.»

***

La tesis precedente aparece con peregrina claridad en el siguiente trozo que tomo de la Santa, escrito para significar precisamente lo que es el fondo de la oración mística que precede á la unión propiamente dicha: «Quiere Dios, dice, por su grandeza, que entienda esta alma que está su Majestad tan cerca de ella, que ya no ha menester enviarle mensajeros..., porque está ya tan cerca, que en meneando los labios la entiende... Quiere este Emperador y Señor nuestro que entendamos aquí que nos entiende, y *lo que hace su presencia...*» (1).

Tengo por cierto que todas estas locuciones de Santa Teresa serían inútiles desde el momento en que el alma gozara de la intuición de Dios; pues que habiéndola alcanzado, todo es pálido ante esta afirmación: *veo á Dios.*

Y ya que la Santa no puede afirmarlo, vase en busca de otras razones para su intento, y alega la siguiente: «El Señor quiere que el alma entienda lo que hace su presencia.» Esto es, el alma conoce por la divina mi-

(1) *Vida*, cap. XIV.

sericordia, entiende, mira, ve los efectos de la divina presencia.

No quiero decir por esto que el místico, puesto en tal grado de oración, no llegue á conocer inmediatamente, esto es, sin discurso, la misma verdad de que Dios está presente, porque bien puede conocer tanto los efectos de la divina presencia, como la misma divina presencia con un solo acto, y entonces no necesita acudir al discurso, viendo no por los efectos, sino en los efectos, la divina Presencia, sin necesidad del raciocinio (1).

Pero no se puede menos de admitir que es una claridad inferior á la que se verifica en la unión, como luego diremos.

Principio 4.°

«En la mística unión, la claridad y certidumbre se termina en la misma divina Presencia.»

***

Tampoco he de alegar aquí más que algún breve argumento, pero sólido, en confirmación de la verdad propuesta.

Santa Teresa, al declarar la gracia de la unión mística, presenta como inequívoca una señal que hasta este grado de oración no existe. Oigamos á nuestra gran Maestra:

(1) P. Urráburu, *Psychol.*, lug. cit., disp. II, cap. I, art. 4, n. 53.

«Quiéroos, enseña, decir una señal clara por donde no os podréis engañar ni dudar si fué de Dios, que su Majestad me la ha traído hoy á la memoria... La señal que digo es... que cuando (el alma) torna en sí, en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella: con tanta firmeza le queda esta verdad, que... ni se le olvida ni puede dudar que estuvo..., y no porque es visión (ni corporal ni espiritual de cosa alguna distinta), sino una certidumbre... que sólo Dios la puede poner...» (1).

He aquí contemplación que no es visión, ni éxtasis ni cosa que á ello se parezca. ¿Podría llamarla alguno, con razón, contemplación mística ordinaria, que se obra en estado normal?

Principio 5.°

«Toda esa certeza se puede explicar, aun sin que el místico alcance intuición estricta, ya de los divinos efectos sobrenaturales, ya de la misma *divina* Presencia.»

***

La razón nos la suministra el P. Alvarez de Paz. Propónese este sabio Doctor explicar el modo cómo se verifica la intuición de la verdad en la contemplación, y después de asentar el principio filosófico de que no se da conocimiento sin especies, añade: «Estas especies son de tres clases. Unas son tomadas de las cosas sen-

(1) *Moradas 5.as*, cap. 1.

sibles...; y ellas, una vez abstraídas y espiritualizadas, pueden ser medio para que el entendimiento contemple.»

«A veces, prosigue el mismo, se verifica el acto de contemplación por medio de ciertas especies admirable y extraordinariamente combinadas entre sí.»

Y estas especies, así sobrenaturalmente iluminadas y espiritualizadas, ya por el mismo Dios, ya por el ministerio de los ángeles, son, según la doctrina de los doctores místicos, las que sirven para la contemplación mística en sus primeros grados ó fases.

Bien se echa de ver que estas especies no son propias del objeto de la contemplación mística, y por lo mismo ésta no puede ser intuición estricta.

Suspendo por un momento la exposición de la tercera clase de esas especies para asentar otra tesis, cuya declaración aparecerá en virtud de las que todavía no se han mencionado, y el mismo docto Padre nos enseñará.

Principio 6.°

«Los doctores místicos, y más aún los escolásticos, se muestran muy reservados para asegurar cuándo en la Mística se da verdadera y estricta intuición; pero también es cierto que, lejos de negarla, la defienden en general; y además particularmente no sólo al tratar de la luz profética ó de las revelaciones y visiones (punto que por ahora no hace al caso), sino también al declarar los grados superiores de la contemplación mística...»

* * *

Esta tesis nos la demuestra el mismo P. Alvarez de Paz, cuando dice: «Por último, el alma es elevada á la divina contemplación por medio de ciertas especies que el mismo Dios infunde, y por ellas el alma entiende á manera de los ángeles y sin cooperación de la fantasía» (1).

Más dice este místico; porque después de probar con la autoridad de San Bernardo, que es muy posible tal comunicación, añade: «No vaya á juzgarse que Santo Tomás la niega (2); antes la admite con toda claridad, al decir que el hombre puede en esta vida ser levantado á la visión clarísima de Dios, y cuando enseña que puede verificarse otra elevación por medio de algunas gracias extraordinarias que se infunden para que el alma entienda á manera de los ángeles. Así, pues, cuando el Santo Doctor, siguiendo la forma escolástica, enseña ser imposible entender sin la cooperación de la fantasía, sin duda alguna habla del modo de conocer que suele tener el alma mientras vive en carne mortal, bajo la influencia de la gracia que no sea absolutamente extraordinaria. Sino que Dios, á veces concede á algunas almas santas el privilegio de contemplar según cierto modo sobrenatural y angélico.

Ahora bien, este privilegio se comunica... infundiendo como de paso ciertas especies peregrinas, lo cual es, por ventura, más frecuente de lo que pensamos nosotros que no llegamos á experimentarlo (3).

---

(1) Véase el P. Alvarez de Paz, obra citada, part. III, en todo el capítulo I.

(2) 2.ª 2.æ, q. 17, a. 10; et *De Veritate*, q. 13, a. 2, ad 19.um

(3) Lug. cit.

La misma doctrina sustenta el eximio P. Suárez (1), y la defiende con la solidez y profundidad que acostumbra.

Ni se detiene aquí la impetuosa corriente del amor de Dios en favor de sus criaturas predilectas, porque según el mismo P. Alvarez de Paz, además de las comunicaciones antes indicadas, todavía restan otros tres grados inefables de perfecta contemplación.

El primero de estos tres grados es cuando el alma ve á Dios en oscuridad *(in caligine)* porque levantándose sobre la tierra y el cielo, y perdiéndolo todo de vista y aun á sí misma, se abisma en Dios y queda envuelta en la nube tenebrosa de las divinas y eternas claridades...

La especie que sirve para esta noticia altísima es inexplicable: lo que dan por cierto los místicos es que, merced á ella, se forma en el alma un concepto perfectísimo y á la vez positivo de Dios. Claro está que tal concepto dista del pleno y beatífico conocimiento de la gloria, pero es innegable su excelencia y sublimidad. ¿Será que ese perfectísimo conocimiento de Dios llega á ser verdadera intuición estricta con la ayuda de la especie propia de la divinidad que revele la existencia, no la esencia, de Dios presente, objeto formal y directo de tal intuición?

A la verdad, ¿quién se atreve á asegurarlo? En cambio, el segundo de los tres grados de que se hizo mención poco antes con el P. Alvarez de Paz, puesto que es el más sublime que Dios suele conceder en esta vida (porque el tercero, que él dice es la intuición de la gloria), ya que no repugna, según los más renombra-

(1) *De Orat.*, lib. II cap. XIII, n. 4 et seqs.

dos escolásticos, el que haya una especie creada que sirva de medio para la intuición de Dios, no en cuanto á su esencia, sino en cuanto á su presencia substancial ante el alma que la vea (1), resulta que en la cúspide de la Mística, si hemos de atender al testimonio de los místicos, y en especial de Santa Teresa de Jesús, el alma goza entonces de esa intuición propia y estricta.

He aquí lo que dice la Santa: «Metida en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad todas las tres personas, con una inflamación que primero viene á su espíritu á manera de una nube de grandísima claridad: y estas personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con gran verdad ser todas estas tres personas una sustancia y un poder, un saber y un solo Dios. De manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir como por vista, porque no es visión imaginaria» (2).

Si al menos aquí no se concede á esta alma la *especie propia* de Dios, en el sentido expuesto, no entiendo cómo puedan ser verdad los encarecimientos de los místicos (3).

(1) Card. Toledo, *in Summ. S. Thom.*, quæst. XII *de visione Dei*, art. 2

(2) *Moradas 7.as*, cap. 1.

(3) P. Alvarez de Paz, obr. cit., lib. V, part III, cap. XIV.

§ III

DOCTRINA DEL CARTUJANO. — CONSECUENCIA IMPORTANTE. LOS LÍMITES DE LA INTUICIÓN EN LA CONTEMPLACIÓN DEL OBJETO PRIMARIO DE LA MÍSTICA

A manera de confirmación y epílogo de cuanto queda mencionado acerca de la intuición mística, creo conveniente extractar algo de la paráfrasis que el profundo Cartujano escribió al cap. v del libro areopagítico *de Mystica Theologia*.

El Cartujano se propone las cuestiones siguientes: ¿El alma humana en la contemplación de mística teología ve ó entiende al mismo Dios verdadera y objetivamente? En caso afirmativo, ¿le ve intuitiva ó abstractivamente? ¿Tiene entonces de Dios concepto distinto y propio ó quidditativo, ó no le tiene más que confuso ó general? (1).

Este gran doctor, después de presentar razones en uno y otro sentido para aclarar el estado de la cuestión, añade: «Es muy digno de consideración inquirir si esa noticia mística de Dios es sólo experimental en el afecto supremo, unido á Dios por el amor, ó si puede decirse también intelectual, no ciertamente intuitiva, sino abstractiva, y no sólo connotativa, sino también absoluta. Cada una de esas sentencias tiene sus defensores, muy dignos de veneración. Unos, exponiendo al Areopagita,

(1) *Opera omnia*, tom. XVI, *Comment. in libros Areopag.*, ad calcem lib. de *Theol. myst.*, art. 2, p. 484 et seqqs.

están sólo por el conocimiento experimental. Otros defienden que, además del experimental, puede alcanzarse el intelectual, propio, absoluto del Ser divino, no intuitivo, pero sí abstractivo... A esta doctrina parece inclinarse San Agustín en muchos lugares, principalmente *de Trinitate*, y también San Buenaventura en su *Itinerario*, cap. VI.

Por fin, añade que en la contemplación negativa ó caliginosa (que antes se indicó) se conoce á Dios de un modo más claro y sublime que en la afirmativa; y por lo mismo, *objetivamente;* sin embargo, entonces no se le conoce en cuanto á su esencia, sino en cuanto á su existencia, y este conocimiento se acerca grandemente al... quidditativo.

Es de notar que en esta contemplación (negativa) se levanta el ápice de la mente y de la inteligencia á unirse con Dios *en cuanto es del todo desconocido...*; no porque carezca enteramente de la intuición de Dios, antes goza de una contemplación de Dios altísima, clarísima, perfectísima y profundísima, la más perfecta posible en esta vida, sino porque en esta unión contemplativa con Dios, el alma agudísima y purísimamente ve cuán sobreincomprensible... es el mismo Señor omnipotente (1).

Por último, afirma que si se trata de conocimiento intuitivo tomado en el sentido de ver al objeto en sí mismo y en cuanto á su esencia, así no se ve á Dios acá; pero que si se toma más latamente para dar á entender que se le conoce objetivamente y en cuanto á sus notas esenciales ó propias, aunque no clara y distintamente, se-

(1) Aquí se explica en lo posible lo que antes se indicó de cómo se armoniza la claridad y obscuridad en el acto de la contemplación mística.

gún lo que es en sí mismo; puede decirse que en esta vida conocemos á Dios *también intuitivamente*, en cuanto á su existencia, pero no en cuanto á su esencia, á no ser de un modo oscuro é imperfecto.

De todo esto saca Dionisio Cartujano la siguiente conclusión: «Además de la noticia experimental, afectiva y mística, se puede tener también de Dios noticia intelectual, mística, abstractiva y absoluta» (1).

Tal es la Mística excelente de la Tradición católica, frente á la cual conviene presentar brevísimamente la de Mr. Saudreau y de su escuela. Según ésta, basta que una persona, ayudada de los dones del Espíritu Santo en el grado ordinario, sin sentir de ningún modo á Dios, sin tener de Él ni conocimiento experimental ni en modo alguno intuitivo, con tal que sienta un vivo disgusto hacia las consideraciones de la meditación y gran repugnancia y sufrimiento en ella, y, por otra parte, no se complazca en fijar voluntariamente su imaginación sobre objetos profanos, sino en estar sola con Dios...; tiene ya los caracteres del estado místico (2), y, por consiguiente, posee ya una excelente Mística. Al llegar aquí, cuando reflexiono que esa es la doctrina que se defiende como única tradicional, no puedo menos de preguntarme: ¿Porqué á la vez que se publican estas cosas no se toman sus autores el trabajo de indicar siquiera lo que antes habían escrito los más grandes doctores católicos, al menos para que se entienda que no son tan nuevas como parece, las cuestiones que hoy se ventilan?

(1) *Carthusian.*, loc. cit., pags. 484-490.

(2) *Les faits extraordinaires de la Vie spirituelle*, p. 155.

§ IV

EL ESTUDIO DEL OBJETO SECUNDARIO DE LA CONTEMPLACIÓN NOS DESIGNA LA ESCALA DE LA MISMA CONTEMPLACIÓN

Lo primero que debe tenerse en cuenta para evitar malas inteligencias cuando se trata del objeto secundario de la contemplación, es que entonces las criaturas no se contemplan para terminarse en ellas este acto, sino en cuanto son un espejo donde y por cuyo medio resplandece ante la mirada del contemplativo la divina excelencia, y la inmensa Bondad. Mas claramente.

Cuando uno en la oración se fija en las criaturas de tal suerte que necesite actualmente valerse del discurso formal para pasar al conocimiento de la Divinidad, entonces no contempla, medita. Cuando primero medita, y después, sin discurso formal, pasa á mirar sencilla y serenamente á Dios, cuyos misterios se reflejan en las obras de sus manos, es contemplación ordinaria. Cuando, sin que sirva de precedente la meditación, y únicamente en virtud de la divina irradiación, el alma mira y ama las divinas perfecciones reflejadas en las criaturas como sus efectos y efluvios de su excelencia y majestad y gloria; entonces hay contemplación extraordinaria ó mística, pero afirmativa, porque la Divinidad así es conocida en tanto en cuanto aparece dibujada en las criaturas. Cuando el alma contempla á Dios negativamente, es decir, removiendo de las criaturas todo lo que en ellas pueda haber de imperfección, ya que en-

tonces no se prescinde, al menos enteramente, del procedimiento natural de entender que acá tiene el hombre, empezando por los sentidos; la contemplación será tanto más elevada cuanto esa remoción sea más radical y completa, y cuanto más puras sean las especies que Dios infunda en el contemplativo.

Pero en esta última contemplación, tan libre y desembarazado está el entendimiento de las criaturas y de la vida de los sentidos, que sólo resta al alma tomar su alimento de la unión amorosa con Dios por medio de la voluntad, la cual gusta la dulcedumbre de Dios ó las penas inefables del Hombre-Dios.

Con ayuda de este amor divino, bebido en su fuente manantial, el entendimiento es elevado á la contemplación estrictamente mística, y después la voluntad arde como un serafín, y el gozo y las penas, mejor dicho, todo á la vez, sube hasta un grado que nadie, ni los mismos que lo experimentan, pueden describirlo, cuanto menos los profanos.

Ahora, para compendiar lo expuesto, diré que, si las perfecciones de las criaturas se consideran para inferir de ahí las divinas Perfecciones, tendremos la meditación propiamente dicha. Si en aquéllas se contempla á Dios, dejando el discurso que sólo virtualmente dura, habrá contemplación ordinaria. Si en las primeras se contempla á Dios con luz y auxilios sobrenaturales, como emisiones que son de las divinas excelencias y espejos de la eterna Belleza, y esto se hace con auxilios sobrenaturales; habrá aquel género de contemplación que los santos llamaron *especulativa*, porque, según los doctores, llamamos con más propiedad *especulación*, cuando vemos por medio de un espejo, y *contemplación*, cuan-

do vemos la verdad en su pureza sin velo de sombras. Para esta principalmente se fortalecerá el místico con el don de entendimiento, así como para la última servirá el más excelente don, el de sabiduría, que gusta á Dios, aunque no perfectamente como es en sí y como le gozan los bienaventurados.

Conforme, pues, á la doctrina anterior, propongamos ahora los siguientes principios, que, según la experiencia de los místicos, suelen regir acerca del objeto secundario de la contemplación.

§ V

EL OBJETO SECUNDARIO DE LA MÍSTICA

No se olvide, para mayor exactitud, que aquí no se trata sino del objeto de la Mística en cuanto es contemplación ó sea acto de fe y de caridad.

Partiendo de este principio, digo con todos los doctores católicos que puede ser objeto secundario de la Mística cuanto hay fuera de Dios.

He aquí las tres proposiciones que sobre el particular presenta el Cardenal Brancati. Son objeto secundario de la contemplación infusa:

1.ª «Todos los hechos y dichos que se han revelado en la santa Escritura.»

2.ª «Todos los decretos dogmáticos acerca de la fe ó de las costumbres, establecidos por la Iglesia.»

3.ª «Todo, sin excepción, cuanto se ha hecho ó se ha

«le hacer en el orden de la creación, según que dice relación al poder de Dios, á su justicia, bondad ó misericordia» (1).

Y así vienen á decirlo los demás doctores, aunque usen de palabras diferentes.

Y tan clara es la presente doctrina, que para un católico no necesita demostración.

Digo esto para que se entienda mejor mi extrañeza de la que sobre este punto sostiene el docto P. Poulain. Muchas veces he leído el trozo de su Obra magnífica, en el cual se trata de esto, por si acaso hubiera habido mala inteligencia de mi parte, y siempre me confirmo en el mismo juicio. Esperé que el autor rectificase en las ediciones posteriores lo que escribió en la primera, y en todas, hasta la quinta edición, se ratifica.

Ahora juzgo necesario transcribir á la letra lo que se lee en la quinta edición de la Obra.

He aquí sus palabras: «On peut... distinguer deux sortes de grâces mystiques, d'après la nature de l'objet que est offert surnaturellement à notre connaissance.

Le caractère des états du premier groupe consiste en ce que c'est Dieu lui-même, et tout pur qui se manifeste. On les appelle union mystique, ou encore contemplation mystique (ou infuse) de la Divinité.

Dans le seconde groupe, la manifestation porte sur un objet créé. Par exemple, ou verra l'humanité de de Notre-Seigneur ou la Ste Vierge ou un ange, ou un fait passé ou futur &. Nous trouvons là le visions (d'êtres créés), et les revelations; en d'autres termes, les apparitions et paroles surnaturelles. On y joint les

(1) *De Oratione, Opusculum 7.um*, cap. VI.

phénomènes corporels miraculeux, tels que ceux qu'on remarque chez les extatiques.

Il était nécessaire de bien distinguer ces deux catégories de grâces, d'abord parce que nous serons obligés de les décrire séparément; puis l'estime qu'il en faut avoir est loin d'être la même...» (1).

Hasta aquí el P. Poulain. Perdóneme el buen Padre que le diga: esa doctrina es inexacta; y no sé de ningún autor que la acepte, si no es para sacar por consecuencia que la santa Humanidad de Jesucristo no es objeto de la contemplación mística. Esto mismo hay que sacarlo de lo que dice expresamente dicho Padre en los ejemplos que alega, y en lo que contra toda su voluntad, y mal que le pese, coincide con los quietistas que no querían para nada contemplar más que á la Divinidad.

¿Conque según el P. Poulain la Divinidad no puede ser objeto de una revelación ó visión ó locución sobrenatural?

¿Conque objeto de la contemplación mística, en el sentido que dan á esta palabra los grandes clásicos Santa Teresa y San Juan de la Cruz, sólo puede serlo el puro Ser de Dios, y de ningún modo la sagrada Humanidad de nuestro amantísimo Redentor, ni tampoco su santísima Madre la Virgen María?

A la verdad, no entiendo esto, y recelo de mi parte alguna ilusión que el buen Padre, yo se lo ruego, se encargará de desvanecer.

Es muy significativo (y esto va contra los quietistas) que hasta ahora se haya creído, por lo general, que San Juan de la Cruz, al tratar de cuán necesario es

(1) *Les grâces d'oraison*, chapitr. III, n. 2 et 3

para la contemplación purificar la memoria de formas y de fantasías, hace esta observación muy oportuna al caso presente: «Este estudio de olvidar y dejar noticias y figuras, nunca se entiende de Cristo y Humanidad. Que aunque alguna vez en lo subido de la contemplación y vista sencilla de la Divinidad, no se acuerde el alma de esta santísima Humanidad, porque Dios levantó el espíritu á éste como confuso y sobrenatural conocimiento; pero hacer estudio de olvidarla, en ninguna manera conviene; pues su vista y meditación amorosa ayudará á todo lo bueno, y por ella se subirá más fácilmente á lo muy levantado de unión. Y claro está que aunque otras cosas visibles y corporales se hayan de olvidar y estorben, no ha de entrar en este número el que se hizo hombre por nuestro remedio, el que es verdad, puerta, camino y guía para todos los bienes» (1).

Así consta en las ediciones anteriores ordinarias de la *Subida del Monte,* que hasta ahora se han publicado en España; y lo mismo podrá decirse de las extranjeras (sirva de ejemplo la francesa que tengo á la vista, de 1845, Migne, pág. 503).

Hace tiempo, sin embargo, que varones tan doctos como amantes de la doctrina ortodoxa, tuvieron por cierto que cuanto aquí se atribuye al Santo acerca de la sagrada Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, había sido intercalado por mano extraña en el texto; hasta que por fin el sabio y diligente P. Fr. Gerardo de San Juan de la Cruz nos ratifica en el mismo pensamiento al publicar la edición crítica de las obras del

(1) *Subida del Monte Carm* , lib. III, cap. 1

Santo en Toledo, 1912, tom. I, pág. 278, *Subida del Monte*, lib. III, cap. I.

He aquí lo que escribe el mismo editor (lug. cit.), lo cual transcribimos como confirmación de la doctrina antes declarada, y para que se vea que el Santo en nada discrepó de ella:

«Que este trozo no sea texto genuino del Místico Doctor, es, á mi parecer, una cosa indudable, y esto por tres poderosas razones: 1.ª, por no hallarse en los cinco manuscritos que citamos; 2.ª, por faltar también en estos y otros manuscritos tres parrafillos en que se enseña la misma doctrina que aquí se expone, como puede verse en el capítulo anterior, en el XIV de este libro y en el X del libro (según la división de las ediciones) de la *Noche oscura*; 3.ª, por ser más perfecto el enlace del texto de los manuscritos con lo que el Santo viene diciendo. La causa por qué se introdujeron, tanto éste como los otros párrafos, á lo que yo entiendo, no fué otra que el hacer ver que San Juan de la Cruz no era del sentir de ciertos místicos que habían enseñado que el alma que ha llegado á contemplación debe apartar de su memoria todo lo corpóreo, aun la misma sacratísima Humanidad de Cristo Señor Nuestro, á los cuales ya había refutado victoriosamente la Mística Doctora. (*Vida*, cap. XXII, y *Castillo interior*, Mor. 6.ª, capítulo VII). Cierto que esto era así, mas para demostrarlo no necesitaba el que editó por primera vez estas Obras, echar mano de tales ficciones. La singularísima devoción que el Santo profesó á la Humanidad de Cristo y la continua memoria que siempre trajo de su Pasión, á pesar de haber llegado á la más alta contemplación, argumento era más que suficiente para refutar

enteramente á aquellos místicos descabellados y hacer ver que el Santo no era de su bando. Alguna excusa tiene quien tal hizo, pues querría demostrarlo con textos y no conocía, sin duda, los que nosotros conocemos. Estos pueden verse en el *Sentenciario*, sentencias 1.ª, 2.ª, 74, 78 y otras, y en los *Dictámenes de espíritu*, dictamen undécimo, el cual dice así á la letra: «Decía (el Santo) que dos cosas sirven al alma de alas para subir á la unión con Dios, que son la compasión afectiva de la Pasión de Cristo y la de los prójimos. (*Homenaje á San Juan de la Cruz*, pág. 195, y en el tomo III que se publicará de esta edición). Y si quieren más claros testimonios y que toquen directamente esta cuestión, pueden verse en el tratado de las *Espinas de espíritu* y en el del *Conocimiento oscuro de Dios*, etc., los cuales probaremos ser obras genuinas del Místico Doctor.»

Santa Teresa no sólo piensa lo mismo, apoyada en razones incontrastables, sino que además llora inconsolable el tiempo en que padeció el error de que el pensar en la santa Humanidad del Redentor perjudica á la contemplación. Preciso es leer lo que sobre esto enseñó la gran Doctora contra las peligrosas enseñanzas de ciertos libros que habían caído en sus manos, y de los cuales ella misma había sido en otro tiempo víctima (1).

Y lo mismo enseñan, en general, todos los doctores católicos.

Supuesta, pues, la doctrina ortodoxa sobre este punto tan fundamental, veamos cómo se verifica este misterio.

(1) *Moradas 6.as*, cap. VII.

§ VI

¿CÓMO LO QUE HAY FUERA DE DIOS PUEDE SER OBJETO SECUNDARIO DE LA MÍSTICA?

No parece haber dificultad alguna en esto, porque cuando se contempla un objeto creado, en cuanto se refiere á Dios; propiamente y en definitiva, más que á ese objeto, se contempla á Dios á quien él se refiere.

Y esta relación es la que influye en que sea objeto de la teología aun escolástica, no sólo Dios uno y trino, sino Jesucristo y la Virgen y los ángeles y el hombre y el mundo y todo. ¿Porqué no ha de ser lo mismo en la Mística?

La dificultad está en atinar prácticamente con esas relaciones; que una vez conocidas con la luz ordinaria de la fe, y supuestos los demás requisitos, la contemplación ordinaria es un hecho. Y cuando Dios quiere levantar al cielo de la Mística; según la sentencia más común, es el don de Ciencia el que ayuda al contemplativo para que en el orden natural y el sobrenatural descubra las relaciones delicadas y admirables que tienen con Dios, y para que á Dios y á su adorable Providencia se contemple en ellas.

Por lo demás, esas relaciones que con Dios tiene todo lo que fuera de Dios existe, no tarda en descubrirlas quien tiene fe, mucho más si los dones del Espíritu Santo confortan.

Supuesta la fe en Jesucristo, ¿qué dificultad hay en conocer las relaciones que le unen con Dios? «Ese

Hombre, ese que agoniza, que muere como el más vil malhechor, que sufre el más formidable desamparo, ese es Dios», dirá el contemplativo.

Jesucristo en todos sus misterios es el camino para el acto más perfecto de contrición, para el acto más puro y acendrado de amor, para la más alta y sublime contemplación mística. ¿Qué diremos de la Virgen?

§ VII

LA VIRGEN SANTÍSIMA OBJETO DE LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA

Este punto me abruma con su peso é importancia. Ya veo que Dios es el objeto por excelencia de la Mística; pero no abruma tanto al que pretenda hablar ó escribir de sus grandezas. A muchos que figuran hoy, y con justicia, entre los más ilustres escritores religiosos, se les hubiera puesto á prueba si hubieran tenido que escribir de la Virgen.

Aquí es mayor la dificultad; porque, ¿quién puede hablar de la Virgen, precisamente en cuanto es objeto de la Mística, sino quien haya gozado de la dicha incomparable de contemplarla de ese modo?

A Dios, la verdad es que de algún modo se le puede conocer sin fe divina, por la sola razón natural. A la Virgen inmaculada, en cambio, ¿cómo es posible empezar á conocerla sin fe, y qué caminos hay para escudriñar su vida íntima, el *secreto* de su amor para con su Hijo divino y para con los hombres, si no se ha bebido

á torrentes en el vivo manantial de su purísimo Corazón?

Sin embargo, ¿quién se resigna á callar enteramente de este regalado misterio, al tratar del objeto secundario de la contemplación?

Felizmente la base objetiva de la explicación deseada no es otra que las relaciones inefables que hay entre Dios y María su benditísima y sacratísima Madre.

Ahora bien; la fe nos dice que María no sólo es santísima, sino que es verdadera Madre de Dios; pero, ¿quién será capaz de ponderar bastante las relaciones que por esto solo hay entre la Madre y el Hijo? ¿Puede haberlas más íntimas? Tienen buen cuidado de ponderar los escolásticos que, tratándose de relaciones con Dios, fuera de la Santísima Trinidad, por lo que á Dios toca, no pueden ser reales.

Y ¿con la Virgen tampoco, siendo verdadera madre, no sólo de Jesucristo en cuanto Hombre, sino de Jesucristo en cuanto Dios?

Es así, que la Divinidad se lévanta sobre toda relación real, si no es dentro del impenetrable misterio de la veneranda Trinidad; y lo es porque lo enseña la sagrada Teología; pero también es cierto que María concibió en sus entrañas sacratísimas al que, sin dejar de ser Dios, por ella y con su consentimiento, en su bendito seno virginal se hizo hombre.

Y cuando se obró este portento de las divinas invenciones; de un modo que no sabemos apreciar, cuanto es posible en María quedó hasta cierto punto como identificada la naturaleza con la gracia, el amor natural con el amor divino, la criatura con el Criador; pues qué, ¿no se hizo en María el Verbo carne por su

querer, por su amor, cooperando Ella y prestándose á las divinas influencias? ¿No es Dios su Hijo? El primer mandamiento de la Ley de Dios para María es también cumplir con el deber más natural, más entrañado en el corazón.

Ahora bien; cuando éstas y las demás relaciones de María con Dios, en virtud de una luz sobrenatural y potente se descubran á la mente feliz de un contemplativo, ¿cómo será esa contemplación? ¿Nos parecerá exagerada entonces la descripción inefable que en los libros areopagíticos se lee de la majestad sobrehumana de la Virgen? Téngase por apócrifa esa descripción; valga lo que dice la Crítica. Hay cosas que no pueden demostrarse más que amando y sintiendo.

Esto por lo que toca á la Virgen en sus relaciones con Dios: y ¿no habrá también mucho que decir de las relaciones de María con los hombres, sus hijos, de quienes es por divina institución Madre, Corredentora y Reparadora, para llevarlos á Dios? Y si éste es nuevo y profundo misterio cuya clave está en Dios, ¿porqué no ha de ser también la sagrada Virgen objeto de la contemplación mística, no sólo en cuanto nos muestra á Dios, sino en cuanto influye en nuestra santificación?

Para conocer un poco de estas divinas maravillas, sería preciso que tuviéramos viva y ardiente fe. Nos excusamos con que frecuentemente el que eso crea, se halla en peligro de caer en otro escollo: *el de la demasiada credulidad y ligereza*. Me guardaré de insistir sobre este punto. Hay cosas sobre las cuales el único Maestro es Dios, según que habla y se insinúa dulce y poderosamente á la vez en lo íntimo del alma. Llenas por otra parte de esas comunicaciones de la Virgen, están las

biografías de los Santos predilectos de María; y no se crea que comunicaciones tan íntimas y amorosas pasaron para no volver. Al escribir estas páginas, es mi compañera inseparable la precaución para no poner nada de lo que haya de mi parte conocido que sienten algunos espíritus muy amados de Dios. Voy á hacer una pequeña excepción.

No hace mucho tiempo, una persona de la cual me es imposible dudar, escribía: «A la Santísima Virgen la encuentro dentro de Dios siempre; pero algunas veces tan sensiblemente y de un modo especial, *tan Madre*, que yo no sé qué tienen estas delicias sentidas con Ella, que son más..., no sé cómo, que cuando son con Dios solo. Siento sus caricias, su ternura, y cómo cuida de mi alma de un modo que no se puede expresar.» «A la Virgen siento y veo cómo coge mi alma en sus brazos, y la introduce en el seno de la Santísima Trinidad.»

La dificultad que hay para distinguir entre lo que es la contemplación mística de la Virgen y lo que es una visión ó revelación de esta soberana Señora, no es peculiar, sino general, á toda especie de contemplaciones.

La verdad es que si á solo Dios se le pudiera contemplar místicamente en su esencia y atributos, los primeros grados de la Mística paréceme que estarían demás, porque en ellos lo que se contempla propiamente no es Dios, sino los efectos sobrenaturales de su divina presencia dentro del alma.

Y como esos efectos no los ha ostentado Dios jamás en pura criatura como en la Santísima Virgen, he ahí porqué en cuanto al objeto secundario de la contemplación mística, fuera del alma sacratísima de Jesús,

que es alma del que es Dios, la Virgen es el objeto selectísimo de la mística contemplación.

§ VIII

DIFICULTAD Y SU RESOLUCIÓN

Pudiera alguno objetar: ¿no es verdad que, al menos en el orden físico, la contemplación de la Virgen Santísima y aun de la Humanidad de Jesucristo se opone á la perfección altísima de la contemplación negativa, por lo menos en los grados más sublimes que describen los místicos y admiten los doctores?

A esto contestaré que de ningún modo hay tal oposición, si se tiene en cuenta la doctrina práctica que los mismos doctores nos enseñan. Meditémosla.

Dando por supuesta la verdad de que la santa Humanidad del Señor es camino, verdad y vida, y que atendida la debilidad del hombre en este destierro, necesita quien le lleve de la mano para entrar en los senos de la Divinidad; es cosa cierta, como canta la Iglesia nuestra Madre, que por ese medio de conocer visiblemente á Dios, somos arrebatados al amor de la Divinidad que no vemos. Las demás cosas todas son mensajeros que no saben ni pueden decir lo que necesita el alma que vive en lo más escondido de su centro; pero nuestro divino Redentor es Dios y hombre á la vez, por quien nos viene absolutamente toda felicidad. Sin Él no querría compadecernos y amarnos el Padre y el Espíritu Santo. Paréceme que en el caso de ser incompatible con la más delicada perfección de la Mística la

contemplación de la santa Humanidad, sería lo más perfecto entonces, cuanto de nosotros dependiera, renunciar á tanta sublimidad para poder decir á boca llena: «Todo, absolutamente todo, lo tengo en Jesucristo y por su bendita Humanidad.»

Pero no; no hay necesidad de renunciar á tanta perfección por esa causa: el más alto contemplativo puede subir al ápice de la Mística, sin prescindir de la memoria del Salvador, con tal que á esas mismas representaciones y memoria de Jesucristo en su vida, pasión, muerte y demás misterios, se aplique también la remoción de las circunstancias particulares que abruman las potencias del espíritu.

Claro está que esa remoción ha de ser proporcionada al sujeto que ore, porque si suponemos un alma que está, digámoslo así, abismada en la vida de los sentidos; la mejor manera de que pueda hacer algo de oración mental, habrá de ser que se empape en las representaciones más circunstanciadas de la vida y pasión del Señor. Para otra más delicada y espiritual y ejercitada en la oración, convendrá ya algo más de abstracción y remoción de las circunstancias: hasta que se llegue á un estado en que debamos suponer, aun para el más delicado espiritualismo, un acto universal que, no por serlo, deja de contener como la quinta esencia de todas las circunstancias del misterio, bien así como el extracto de una medicina contiene todos los elementos que había en las substancias extractadas.

No en otro sentido explica esta misteriosa contemplación el Padre carmelita Fr. José de Jesús María (1),

(1) *Subida del alma á Dios*, lib. II, cap. XI.

fundándose, como lo hace siempre, en la doctrina del doctor angélico (1); y á este propósito concluye con Santo Tomás, que «nuestra inteligencia con que aprendemos las cosas divinas, aunque no se mezcla á las cosas sensibles por vía de aprehensión, se mezcla á ellas por vía de juicio y ponderación».

Y todavía confirma dicho autor la misma doctrina con el siguiente ejemplo sabrosísimo: «La experiencia, dice, de esta doctrina enseñó Dios misteriosamente á San Buenaventura, como él lo refiere por estas palabras: «como yo acostumbrase á entrar en las llagas de Cristo nuestro Señor con los ojos de la razón abiertos, una vez me los cegaron con la sangre de las mismas llagas, para que con la razón, la sangre y la luz de la fe despierta, entrase hasta llegar á las entrañas de la caridad de este Señor, de donde estas llagas habían salido, á fin de que yo allí descansase y participase más de sus efectos; y de esta manera ciego entré en el corazón de Cristo, y allí descansé y habité después con tan admirables sentimientos.»

Por lo demás, cuanto se indica en este párrafo, claro está que no hace falta tenerlo en cuenta más que durante la contemplación ordinaria: en la mística es Dios quien se apodera del alma, y entonces ésta, bien que activa y enérgica como nunca, no tenga que hacer más que prestarse humilde y generosa para cuanto el Señor quiera hacer de ella, ya comunicándola gozos anticipados del paraíso, ya sumergiéndola en el piélago de los sufrimientos del que es divino Esposo de las almas escogidas.

---

(1) 2.ª 2.æ, q. 53, a. 4; *de Veritate*, q. 13, a. 3, ad 7.um

Apéndice á los capítulos precedentes.

Parécenos haber expuesto hasta aquí lo que es la Mística en sus constitutivos intrínsecos esenciales, y prescindiendo *por ahora* de los designios de la divina Providencia en cuanto á la distribución de los dones que se requieren para la mística contemplación.

Desconfiando, como era justo, de nuestras luces para el deseado acierto, no hemos perdonado medio alguno entre cuantos hubiera á nuestro alcance, y hasta donde llegaran nuestras débiles fuerzas, para consultar á los representantes de las sagradas Tradiciones, sin anhelar más que ser eco fiel de los grandes maestros y doctores católicos.

Y para esto mismo, conociendo que mientras viva la Iglesia santa no han de faltar quienes sean órganos fieles de la veneranda Tradición, hemos procurado también conocer las tendencias contemporáneas por medio de las principales y más autorizadas Revistas que hoy se publican, y que hemos podido consultar y estudiar para nuestra ilustración y enseñanza.

En algunas de ellas no hemos visto, digámoslo ingenuamente, confirmadas las doctrinas que juzgamos tradicionales. ¿Qué debe hacer en este caso el autor que

se propone reflejar en su Escrito, además de las antiguas tradiciones, los ideales de su época? ¿Omitir con afectado estudio las teorías contrarias que renombrados autores publican y defienden? Eso no parece bien hecho. ¿Entablar polémica?

Ya hemos dicho que la polémica es legítima cuando la caridad reina y preside el razonamiento sereno y apacible. Con este preservativo, vamos á hacernos cargo á continuación de lo que se ha escrito últimamente en algunas publicaciones acerca del *elemento constitutivo de la Mística*, sin otro deseo que el de alcanzar la verdad, después de rogar con encarecimiento á los que no piensen como nosotros y sean aludidos, que tengan en cuenta los móviles legítimos que para este apéndice y aun para toda esta Obra, nos estimulan á tomar la pluma en nuestra mano.

§ I

LA «REVUE AUGUSTINIENNE», DE LOVAINA

Esta es una de las publicaciones periódicas que con más laudable empeño y gran caudal de ciencia se han dedicado en estos últimos años á estudiar los secretos de la Mística. He aquí los puntos principales que trata en los números que hemos podido procurarnos, y sobre los cuales iremos haciendo las reflexiones que nos sugiera su lectura:

1.° *La definición de la Mística.*—Para allanar las dificultades que se oponen á darla con toda exactitud, el Rvdo. P. Boullesteix defiende que la contemplación

mística es esencialmente un acto de conocimiento y de amor, y juzga inaceptable la teoría del Rvdo. P. Poulain, S. J., por revelar, son sus palabras, una tendencia filosófica falsa cuyos peligros se pueden atenuar, sin evitarlos del todo, con el empleo prudente de metáforas (1).

Qué falsa tendencia filosófica sea ésta, es de creer que la expresa el ilustrado articulista á continuación, cuando combate á Mr. Caudron por haber defendido en la *Revue du Clergè Français*, 1er Juin, 1906, de acuerdo con el P. Poulain, que el estado místico no es sólo pensar en Dios..., sino que da un conocimiento experimental de la divina presencia (2).

La doctrina que el Rvdo. P. Boullesteix combate en el P. Poulain y Mr. Caudron, es la que en las páginas precedentes hemos defendido también por nuestra parte. Pero, téngase en cuenta, la hemos propuesto no como doctrina filosófica, sino como eminentemente teológica, añadiendo que ese conocimiento experimental es enigma indescifrable á la filosofía, bien que no contrario, y sí superior á la luz de la razón.

No le parece bien al Rvdo. P. Boull. que Mr. Caudron en la *Revue des sciences ecclésiastiques* exigiera una definición de la Mística que evitara «la vaguedad, la falta de precisión, la confusión», cabalmente las mismas deficiencias que hemos atribuído nosotros, no á la definición, porque hasta ahora no la ha dado, sino á las teorías de Mr. Saudreau. Y para sincerarle y sincerarse, el P. Boull. defiende que de los misterios del orden so-

(1) *Revue August.*, en el núm. perteneciente al 15 Juillet 1907, p. 71.
(2) Ibid.

brenatural no se puede jamás hablar sino por analogía, y que por esta causa no ha pretendido nunca dar de la Mística, como de la Santísima Trinidad y de la gracia, una definición plenamente adecuada y unívoca á nuestros conceptos habituales del orden racional (1).

Paso en silencio lo de que no se puede hablar ni definir ningún misterio del orden sobrenatural, más que por analogía, si bien los escolásticos juzgo no quedarán así muy satisfechos. Bien está que no se exija de la Mística una definición plenamente adecuada, más de lo que permita la luz que Dios comunique; pero es muy puesto en razón que hasta donde llegue esa luz, se trate de explicar y definir el misterio, de modo que se le distinga cuanto sea dable, de toda la actividad del orden natural, como se distingue, por ejemplo, la gracia. Y no hacerlo así, es no apreciar bastante los dones divinos, principalmente cuando la Tradición está patente en descubrirnos su grandeza. Si la Tradición nos descubre ó no las maravillas de la Mística más de lo que nuestros doctos contendientes piensan, las precedentes páginas lo demostrarán al lector (2).

Estamos conformes con el P. Boull. que no hemos de aspirar á una definición que haga desaparecer de la Mística todo misterio; pero en atención á que hay en ella tantos, hemos de procurar no multiplicarlos.

Y, digámoslo sencillamente; ¿no le parece al Reverendo P. Boull. que es dejar la Mística envuelta dema-

---

(1) Ibid., p. 72.

(2) ¿Se comprende ahora porqué hemos dado antes proporciones, al parecer exageradas, á la prueba de que la esencia de la Mística según la Tradición es el conocimiento experimental?

siado en el misterio, cuando uno se contenta con decir que es un conocimiento y amor misterioso y que hace percibir á Dios de un modo inefable, principalmente si se admite, como admite el mismo P. B., que se podría definir la Mística por el conocimiento experimental de Dios? (1).

¿No dicen los doctores católicos tratando de la Mística más que eso que dice de ella Mr. Saudreau y el P. Boull., es á saber: que es conocimiento y amor misterioso é inefable? ¿Estos adjetivos no se pueden aplicar á otros amores? Y mediando la acción directa de Dios y con la influencia especial de los dones del Espíritu Santo, ¿es creíble que no se puedan caracterizar más los actos místicos que llamándolos de ese modo?

2.° *El conocimiento místico.*—No tenemos dificultad alguna; antes lo juzgamos muy en conformidad con el dogma católico, en suponer que la base ontológica del conocimiento místico es la real presencia de la veneranda Trinidad en el alma del místico, juntamente con los principios formales elicitivos ya expuestos.

Ahora bien; si Dios, con su inmediata real Presencia, se insinúa en el alma del místico sin necesidad de especie, lo cual sería lo más excelente que en la Mística pudiera suceder, como parece que con sólida probabilidad lo aseguran algunos, ¿habría entonces motivo para afirmar, como afirma el P. Boull., que, siendo en el orden del conocimiento la acción divina ejercida sobre nosotros posterior á la divina Presencia; para evi-

(1) Véase la misma *Revue August.*, 15 Décem., 1907, p. 740 (no hemos podido tener á la mano el núm. de Dic. de 1906, por más que lo hemos procurado).

tar el ontologismo místico, deberíamos ceñirnos á un conocimiento puramente mediato de la acción divina y de la divina Presencia? (1).

¿Qué faltará entonces para el conocimiento inmediato y verdaderamente intuitivo?

Pero entiéndase bien: ese conocimiento no sería el de la bienaventuranza:

a) por la carencia de la luz de la gloria;

b) porque el objeto no es, como dicen los místicos, la divina Esencia, sino la divina Presencia, y, de consiguiente, por esa misma razón;

c) no sería conocimiento propio ó *quidditativo*, y

d) sería compatible con la fe y con la gran tiniebla, que dicen los místicos, y con el estado de peregrinación y los ayes del destierro.

Y no se olvide que no estamos inventando estados puramente posibles. Los grandes místicos presentan el hecho que difícilmente por otro camino puede explicarse de un modo plausible. ¿Qué hay aquí de peligro ni contra la naturaleza del Ser divino ni contra la ciencia sagrada? Si el pragmatismo de William James, en su *Expérience religieuse*, es y se considera base tan firme para innumerables hipótesis, ¿no se prestan á ninguna las descripciones de los grandes místicos, ni siquiera en los renombrados escritores católicos, más que para decir que el conocimiento místico es superior, inefable y por añadidura mediato? ¿Y con ese conocimiento mediato es compatible la intuición, por la cual definen los Santos y grandes doctores la contemplación mística, asegurando á la vez que en ella no hay discurso?

(1) Ibid., p. 75.

En segundo lugar, si ese conocimiento místico se verifica en virtud de la especie que Dios por sí mismo produzca é infunda, tampoco podemos llamarla, ni mucho menos, conocimiento quidditativo, porque no puede especie alguna creada ser representación adecuada de la divina Esencia; pero en cambio puede servir de medio para conocer, sin discurso alguno, que allí dentro del alma está Dios, y que es Él precisamente quien la manda aquella divina saeta y quien la imprime aquel divino sello, para que con evidencia sepa que allí está su Dios, y que ella está como abismada y perdida en aquel piélago inmenso de la Divinidad.

¿Qué más se necesita para legítimamente caracterizar al acto místico? Y, por el contrario, ¿qué autoridad merecen esas descripciones de los grandes místicos á los que, conociéndolas, no se atreven á decir sino esto: que el acto místico es superior é inefable?

Por último, si las especies que sirven de medio al conocimiento místico son únicamente sobrenaturales en cuanto al modo, ¿no es cierto que todavía entonces ese conocimiento es sobrenatural en cuanto al modo, y experimental, bien que en el ínfimo grado, puesto que se gustan, y como que se palpan las divinas emisiones, y á la vez, aunque más en confuso, la divina Presencia, en virtud principalmente del don de Ciencia?

3.° *El orden místico y el no místico.*—Si bien se va á mirar todo el conjunto de las teorías que hace suyas el P. Boull., la raíz de todas las demás discrepancias que existen entre sus partidarios y la escuela tradicional, consiste en que no distinguen bastante el orden místico del que no lo es. Y mientras en este punto no convengamos, es mucho exigir á Mr. Saudreau y á cuantos le

siguen, que presenten de la contemplación mística una definición más precisa que disipe las nieblas en que está como envuelta su teoría.

Pero es el caso que, si alguna vez sus contendientes les urgen para que disipen tanta confusión, lo primero que hacen es negar, como lo niega el P. Boull., contestando á M. Caudron (1), que haya tal *distinción específica* entre los actos místicos y los no místicos. Y añade más á continuación: que es imposible admitir dos órdenes sobrenaturales específicamente distintos.

Para probar esto, el P. Boull. dice: 1.°, que las facultades con que el hombre obra en ambos órdenes son las mismas; 2.°, que el objeto es el mismo; por más que añade que las almas no místicas poseen los Dones en estado *de hábitos*, y las místicas *en acto;* de donde infiere el mismo Padre que los actos místicos se distinguen de los no místicos, no sólo en intensidad, sino en que se obran con la intervención especial de Dios mediante los Dones. Y, por último, hace suyo lo que piensa Mr. Saudreau; es á saber: que el acto místico no parece ser diferente del ascético sino por su origen, por su pureza y por su perfección, y que el carácter del estado ascético, en cuanto difiere del místico, es el esfuerzo (2).

Contestación: *a)* El que las facultades sean las mismas en ambos órdenes, no es motivo para negar la distinción específica entre ellos. Las mismas facultades con que se cree en esta vida son las que producen los actos de la bienaventuranza formal en el cielo; y, sin embar-

(1) *Revue Augustin.*, 15 Juill., 1907, pág. 75.
(2) La misma publicación, 15 Août, 1908, p. 219.

go, nadie ha dicho por eso que la intuición gloriosa no se distinga esencialmente del acto de fe.

b) Aunque sea probable, según algunos doctores, que el acto de fe divina tenga un mismo objeto con el acto de fe humana; pero en cuanto á los actos extraordinarios ó los más excelentes de los Dones, la teología católica afirma que su objeto formal es diverso del de las virtudes infusas (1). Así, por ejemplo, en el acto de contemplación que se alcanza por el Don de Sabiduría, el objeto formal no es simplemente Dios, sino Dios gustado y sentido, como es doctrina constante entre los doctores místicos (2).

c) En cuanto á lo que escribe el P. Boull. de los Dones, el P. Poulain le contestó satisfactoriamente (3).

Por nuestra parte, sólo añadiremos una observación á lo que afirman Mr. Saudreau y el P. Boull. Confiesan ambos que el acto místico debe su origen, no sólo á la influencia de los Dones, sino también á la acción directa de Dios. Ocurre, pues, preguntar á nuestros doctos contendientes: ¿y no son esos dos factores, los más extraordinarios del orden sobrenatural, capaces por sí solos de dar por resultado diversidad específica de los actos ordinarios sobrenaturales, en que ni toman parte la acción directa de Dios ni los mismos dones? ¿Qué acción directa de Dios, y para complemento, acompañada de los dones, es esa que no merece se la tome en cuenta al

(1) Véase R. P. Billot, *de Virtutibus infusis*, lug. arriba citado.

(2) Fr. Antonio del Esp. Santo, Fr. José del Esp Santo y puede decirse que todos los que han tratado este punto, los cuales quedan ya citados en su lugar oportuno, al menos en su mayor parte.

(3) *Revue August*, 15 Décem., 1907, p. 743.

caracterizar el acto místico, sino diciendo lo que muy bien podría decirse de un acto ejecutado con cualquiera otra intervención aun natural, y que tan sólo sea más excelente por su pureza, delicadeza y perfección accidental? ¿Puede darse principio más capaz de diversificar á un acto que la acción directa de Dios en el orden sobrenatural, en lo más extraordinario de la oración que el hombre puede recibir en esta vida?

Pero reflexionemos un poco más: ¿porqué á esa acción de Dios que prepara al acto místico se la llama *directa?* ¿Lo es porque sin necesidad de especie alguna Dios, por su misma intervención inmediata, concurre al acto? Esto no es creíble; á tanto no llegan, *por lo general*, ni los mismos que piensan lo contrario á lo que opina el P. Boull. ¿Es directa porque, aunque medie especie alguna, ésta la produce el mismo Dios con su poder soberano? Y si así es, ¿tal principio no basta para diversificar el acto místico? Como quiera que sea, ¿qué causa hay para que no se explique en qué consiste esa *acción directa* de Dios? Es de esperar que si esa noción se aclara, se disiparán las nubes que por ahora oscurecen la teoría que combatimos; y así tal vez pudiéramos entendernos, para poder después dedicarnos, unidos todos, á combatir, no á nuestros hermanos los católicos, sino á tantos que impugnan nuestra fe y nuestra moral.

Consecuencia de la aclaración de ese punto fundamental sería la de otro no menos importante, que nos parece quedar suficientemente declarado en los capítulos precedentes; es á saber: cómo la Mística se distingue de cualquiera otro estado. Me obliga á fijar la atención en este delicado punto lo que leo en una muy autoriza-

da y sabia Revista, que se muestra muy adicta á las opiniones de Mr. Saudreau acerca de la teoría que impugnamos.

Aludo á la *Revue thomiste*, que dice: «el estado místico se distingue de cualquiera otro estado, menos aún por los actos mismos que por el modo de operación» (1). Y esta afirmación la corrobora después el Rvdo. P. Richard con unas palabras que transcribe de Mr. Saudreau. Prescindamos de esto último, y fijémonos en lo que dice por su cuenta el docto Padre.

Dos sentidos puede tener la afirmación de que el estado místico se distingue del ascético por el modo de la operación: ó porque aquél no se distingue de éste, sino como se distingue un conocimiento que Dios ha infundido sobrenaturalmente en un sujeto que hubiera podido alcanzarlo por medios naturales como le alcanzan los demás, ó porque ese modo distinto de operación sea *intrínsecamente sobrenatural*. No se nos alcanza término medio entre esas dos modalidades. Si lo hubiere, el buen P. Richard nos enseñará lo que no sabemos: las cuestiones entre hermanos así se dirimen con verdadera caridad.

Ahora bien; la primera explicación no pone en rigor carácter intrínseco diferencial ninguno entre el estado místico y el ascético, como no es diferente en cuanto á su naturaleza el conocimiento que puede adquirirse, y muchos adquieren de hecho naturalmente, y ese mismo conocimiento que á uno le infundan de un modo sobrenatural. ¿Será este el sentido de las palabras del docto P. Richard?

---

(1) *Revue thomiste*, Septemb.-Octob. 1908, pág. 481.

Si se abraza la segunda explicación, hay que convenir en que esa es la que admite la Tradición, y que oportunamente hemos procurado dilucidar en las anteriores páginas. Pero no se olvide que la supernaturalidad del acto en cuanto al modo así explicada, trasciende á la íntima esencia y al constituvo formal del acto. Ignoramos por cuál de estas dos explicaciones optará el Rvdo. P. Richard.

Como quiera que sea, hay que decir muy alto que á estos ilustrados escritores no les satisface sólo la intensidad como carácter del acto místico; pero la verdad es que si no se añade algo esencial, con la intensidad únicamente se quedan: mayor en el acto místico, menor en el ascético. Porque es lo cierto que de una parte la intervención de Dios, aunque divinamente grande, es algo extrínseco; y de otra, allá dentro del alma mística, según esos mismos escritores, lo único que se produce de nuevo sobre el estado ascético es más pureza y perfección y delicadeza; y á causa del nuevo origen de la intervención divina, el acto místico no se obra con ese esfuerzo que se exige en el ascético; esfuerzo que el P. Boull. pone como la última palabra que distingue al acto ascético del místico (1).

Estamos, pues, autorizados para creer por ahora que el Rvdo. P. Boull. y Mr. Saudreau, mientras no añadan algún otro elemento interno, no distinguen el acto místico del ascético más que en la intensidad.

A decir verdad, esto ya había indicado antes el Padre Boull. cuando escribió que «la única distinción entre

(1) Ibid., pág. 219.

los órdenes ascético y místico nace del modo de la producción de los actos de ambos» (1).

Sobre este punto, el Emmo. Billot distingue luminosamente lo que se puede entender por ese *distinto modo*. No es cosa de repetir aquí lo que se expuso en otro lugar. Aparte de esto, los doctores místicos han llenado páginas enteras sobre tal distinción, sin la cual nada se entiende del *elemento fundamental* de la Mística. Y en esta distinción hacemos hincapié ahora como nueva prueba de que defendemos la doctrina tradicional, la cual carece de sentido desde el momento en que se afirma que el estado místico se obra en el estado normal del cristiano.

Por último, los que defienden esas teorías de Mr. Saudreau y del P. Boull. tienen que cargar con esta consecuencia: que la Ascética no se distingue bastante, es decir, intrínsecamente de la Mística, como intrínsecamente no se distingue la ciencia que uno haya adquirido con su grande esfuerzo, y la que otro tenga por habérsele infundido sobrenaturalmente, acerca de aquellas verdades que de ordinario los demás logran con su diligencia.

4.° *La divina Presencia sentida.*—Si bien lo vamos á pensar, la gran dificultad para que nos entendamos con el sabio P. Boull., consiste en el punto que ahora se acaba de indicar. Detengámonos, pues, aquí.

El P. Boull., para desvirtuar las pruebas que presenta el P. Poulain, tomadas de los místicos en favor del conocimiento experimental de Dios, sin argumento alguno las tacha de puramente *analógicas*. Si el buen Pa-

(1) *Revue August.*, 15 Juill. 1907, pág. 75.

dre se digna oirnos, le rogamos que atienda á que por nuestra parte apenas hemos alegado en favor de lo mismo otras razones y autoridades que la de los más grandes doctores escolásticos y santos Padres.

Según esto, ¿habrá que decir que todos estos grandes doctores, San Agustín, San Bernardo, San Buenaventura, Santo Tomás, Gerson, los doctores de la abadía de San Víctor, Alvarez de Paz, Suárez, Juan de Santo Tomás, y, en general, se puede decir que todos los tratadistas, se expresaron así alegóricamente al definir la Mística por el conocimiento experimental? ¿Qué santos Padres serían esos, qué Escolástica sería esa si no hacía más que alegorizar en la declaración del conocimiento más grande que hay de Dios fuera del cielo?

El mismo Padre no acierta á entender cómo, si es *sensación de Dios*, puede ser á la vez conocimiento; «¿no hay, dice, una dificultad muy grande en eso?» (1) «Quien dice sensación, añade, no dice precisamente conocimiento. Además esta sensasión, ¿es una visión, un toque, una audición? No se ve cómo aplicar estos términos, en su propio sentido, al conocimiento de Dios, de tal suerte, que ese conocimiento sea también conocimiento humano» (2).

La ventaja que tenemos en primer lugar para contestar á eso, es que la objeción va dirigida, no precisamente al P. Poulain, sino á toda la Tradición, con la cual tiene el buen P. Boull. que ponerse de acuerdo.

Además, puesto que el mismo escritor da tanta importancia al testimonio de San Juan de la Cruz, *teólogo*

(1) *Revue August.*, 15 Déc. 1907, pág. 746.
(2) Ibid., pág. 746.

y místico á la vez, ¿porqué no asiente á lo que enseñó el mismo Santo, cuando como si definiera escolásticamente, dice que la contemplación mística *consiste en un subido sentir de la divinal Esencia?*

Tercero: no se entiende, añade el mismo Padre, cómo siendo sensación, puede ser *á la vez conocimiento intelectual;* pero esa falta de inteligencia sólo es en el orden filosófico, y cuando se defiende un entender que deje al hombre en su estado normal, como explica hasta la saciedad Mr. Saudreau en varias de sus obras; pero en el orden místico es todo lo contrario. Digámoslo de una vez para siempre: en el orden natural no hay intelección experimental; en el orden místico, sí; y es el que se denota cuando se emplea el término sensación. Hay, pues, alegoría en usar ese término, pero bajo esa alegoría se oculta la realidad del conocimiento más sobrenatural y grandioso que puede haber dentro del orden sobrenatural. Para desvirtuar su importancia, nadie está autorizado para decir que no se quiere caer en el antropomorfismo; no está bien hecho, según parece, acudir, como acude el mismo Rvdo. Padre (1), á este efugio después de las mil explicaciones que han dado los doctores católicos á la palabra *sensación mística.*

Cuarto: en su lugar correspondiente se ha dicho que ese conocimiento experimental de Dios se obra con ayuda de los Dones de Sabiduría y de Ciencia. ¿No es cierto que toda la tradición atribuye á esos dones tal función? ¿Y va la tradición universal á hacer consistir su principal y característica función en una alegoría? ¿No dicen los escolásticos y místicos, sin ser antropo-

(1) *Revue August.*, 15 Juill. 1907, pág. 72.

morfistas, que en el cielo se gusta y experimenta á Dios? Pues, ¿porqué, á proporción, no hemos de poder decirlo de los místicos en esta vida? Si no entendemos ni el P. Boull. ni el que esto escribe, cómo se verifica y á qué sabe ese gusto de Dios, ¿estamos autorizados para no creerle cuando nos lo dicen innumerables que lo han probado, sobre todo siendo verdad que *nemo scit nisi qui accipit?*

. . . . . .

Creemos haber contestado á los puntos principales que acerca de la Mística toca en la *Revue Augustinienne* el Rvdo. P. Boullesteix. Para terminar, no puedo menos de asegurar y repetir á este esclarecido hijo de San Agustín, que nuestra controversia empezó, ha continuado y termina sin menoscabo de la caridad, gracias á Dios.

§ II

LA «REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES».—LA «REVUE THOMISTE».—LES «ÉTUDES FRANCISCAINES»

La primera de estas publicaciones, también muy importante y de gran competencia, en su número de Octubre de 1908 (1), afirma que «la tesis del P. Poulain es muy débil, y que no puede estar en armonía con los principios de la teología sobre la noción del Ser divi-

(1) Véase págs. 810-813.

no» (1). El Rvdo. P. Martín O. P., que suscribe, no alega razón alguna en su favor. Ignoramos si esto lo ha demostrado en otro escrito que no haya llegado á nuestras manos. Por lo mismo, no podemos contestar á este Reverendo Padre cosa alguna concreta diferente de las observaciones que antes dirigimos á Mr. Saudreau y á los que le siguen.

En cambio la no menos autorizada *Revue thomiste* (2) dice que si los que defienden ser el conocimiento místico la percepción de Dios acuden á las especies inteligibles, están dentro de la doctrina tradicional; pero que no digan entonces que el alma experimenta al Ser divino, pues que lo que así se experimente no será Dios, sino su acción, sus efectos.

Contestemos brevemente: fundándonos en la doctrina escolástica y en las descripciones de los místicos, hemos procurado hacer la debida distinción entre ellas, y asignar algún principio para distinguir las diferentes fases de conocimiento y también de experiencia del mismo Dios.

A la luz de esta doctrina, no será difícil convencernos de que no hay error alguno filosófico cuando se defiende la aserción constante de los más renombrados místicos, es á saber: que en la Mística se experimenta á Dios.

Debe tenerse muy en cuenta la doctrina filosófica y teológica para explicar la esencia de la contemplación; pero, ¿quién puede afirmar que no se debe también atender á las descripciones hechas por los mismos que han sido favorecidos con los dones místicos? Vale mu-

(1) Ibid., pág. 813.

(2) Número correspondiente á Septembre-Octobre, 1908, pág. 482

cho la ciencia escolástica; pero ¿la Mística vale poco para que no se la tome en cuenta, siendo las descripciones que nos han dejado los que con ella han sido favorecidos por Dios, según todas las escuelas católicas, las fuentes propias para estudiar la contemplación? Y si esas descripciones son las fuentes propias, ¿qué interpretación razonable y digna se aplica á las intuiciones y al conocimiento experimental de Dios que los místicos atestiguan unánimemente haber gustado y sentido?

No es para olvidado que casi todos los grandes doctores definen la contemplación por la intuición y la experiencia. ¿Y esto no es atendible, al menos para que cuando se entra en discusión acerca de la naturaleza de la Mística, se trate de explicar en qué sentido salieron tales afirmaciones de la pluma y de la boca de los más sabios doctores?

Una lección puede darnos sobre esto el Reverendo P. Munninck, que en un tratado eminentemente escolástico no se desdeñó de acudir á la *contemplación mística*. ¿Porqué, pues, nosotros no hemos de hacer plausibles, hasta donde buenamente se pueda, las fotografías que los místicos hacen de sus almas, cuando dicen que ven y sienten á Dios? Si tanto caudal se hace del pragmatismo racionalista, cuando acudiendo con frecuencia, sabe Dios á qué fuentes, trata de la *Expérience religieuse* á su modo, sobre la cual levantan creyentes é incrédulos monumentos de crítica y de filosofía que se atreven no pocos á llamar *religiosa*, ¿qué hacemos nosotros que tanto veneramos á los místicos, cuando sus tan repetidas aseveraciones de que ven y gustan á Dios, no nos merecen crédito, sino que hacemos colosales

esfuerzos para reducirlas á una pura alegoría, por lo demás inocente, como hija de la impotencia, si no de la ignorancia?

.....

Por lo que toca á los *Études franciscaines*, de París, nos complacemos en reconocer gran competencia y no vulgares conocimientos en un artículo acerca de Mística que publicó no ha mucho (1), y que suscribe el sabio P. Fr. Juan de la Cruz. En este trabajo se compendia toda la controversia acaecida en los últimos años sobre el asunto en que nos ocupamos, y el Reverendo Padre manifiesta adherirse resueltamente á las doctrinas de Mr. Saudreau y del Rvdo. P. Boullesteix, ya expuestas.

No es necesario insistir sobre esto en particular, porque los argumentos que se alegan, aunque con admirable lucidez y gran conocimiento del asunto, son los mismos antes tomados en cuenta.

Su lectura nos ha sugerido, sin embargo, algunas reflexiones que nos vamos á permitir hacer extensivas en general á todos los sabios publicistas que no piensen como nosotros, y que sometemos á su docto criterio, sin olvidar los móviles de santa caridad que al principio de este apéndice expresamos.

I. Si alguno de nuestros contendientes piensa que al encarecer los elementos esenciales de la Mística, tal como nos ha parecido deber hacerlo, es porque sostenemos que la contemplación mística pertenece á la categoría de las gracias *gratis datæ;* sepa que de tal modo rechazamos esta última doctrina, que apenas conocemos en los dominios de la Teología mística aserción

(1) Número correspondiente á Décemb. de 1908, págs. 713-728.

más infundada; hasta el punto de que, si por la fuerza imperiosa de la lógica nos viéramos precisados á optar entre este error y entre las doctrinas de Mr. Saudreau y sus seguidores, sin género alguno de duda, optaríamos por esta última escuela.

II. Dicen Mr. Saudreau y varios de sus partidarios que, si bien no es elemento esencial de la Mística la experiencia íntima y espiritual de Dios, eso no impide que *á veces* tal experiencia la tengan los místicos. Ocurre, pues, preguntar:

Cuando esa experiencia exista, ¿es contra los principios filosóficos y teológicos sobre los cuales se funda el conocimiento del Ser divino? Dirán nuestros contendientes que no; pero que no olviden tampoco que si una vez esos principios quedan á salvo, deben quedarlo siempre. Los principios verdaderos de la filosofía y de la teología son inmutables, en cuanto se refieren al conocimiento del Ser divino.

Si todavía insisten en que, aun esas pocas veces que se verifica la *experiencia* y *percepción* de Dios, hay que interpretarlas por meras analogías, á eso creemos haber ya suficientemente contestado.

III. Vamos á exponer todo nuestro sentir al terminar este apéndice. Sospecho que, si estando tan terminante la veneranda Tradición en cuanto á caracterizar la contemplación mística por la intuición y la experiencia, no entran nuestros contendientes en admitir estos caracteres, contentándose con los términos vagos de conocimiento superior, inefable y eminente; es porque les parece mucho la experiencia y la intuición para una Mística que se dé como ordinaria á todos los fieles que la quieran.

Estos escritores no suelen tratar de lo que es y debe ser la Mística en sus constitutivos intrínsecos; diríase que huyen de tanta luz como derramaría el examen de estos puntos fundamentales sobre nuestro asunto (1).

Lo diré ingenuamente: así no se alcanzará la luz deseada. Es que, repondrán algunos, si en eso nos detenemos y fijamos, no vamos después á poder defender nuestra doctrina favorita que tanto acariciamos; es á saber: que de la mística contemplación pueden participar todos los que de verdad y seriamente quieran ajustarse á las normas de la perfección cristiana.

Vuelvo á repetirlo: insisto en la misma idea. Aunque la Mística, considerada en sus constitutivos intrínsecos, se levante sobre el *estado normal* que tiene el hombre de obrar, y sea intrínsecamente extraordinaria, ¿qué inconveniente hay por eso en que Dios haya decretado concederla por ley ordinaria á los que de verdad quieran ser perfectos? Prescindiendo de la divina promesa, ¿qué más derecho tendría el hombre á las gracias ordinarias que á las extraordinarias? En su intrínseco y esencial constitutivo, incomparablemente más es la gloria que toda la Mística suprema de esta vida; y, sin embargo, el hombre merece la gloria de justicia con las buenas obras mediante la gracia. ¿Porqué, pues, somos tan pusilánimes, juzgando á Dios *de tan estrecho dar*, que, si la Mística es intrínsecamente extraordinaria, Dios no la

(1) Lo más notable del caso es que también huyen de este estudio el R. P. Poulain y algunos de sus seguidores, y eso que les tenía cuenta, para la polémica que sostienen, penetrar de lleno en ese estudio á la luz de la Escolástica y de la Tradición.

dará por ley ordinaria á los mismos que remuevan los obstáculos que á recibirla se opongan?

La dificultad, por tanto, para entrar de lleno en el asunto, no está precisamente en que Dios dé la contemplación mística á todos cuantos se preparan *negativamente* para recibirla, como da la fe á todos los que á ella no resisten (porque esta paridad, tomada en absoluto, es falsa, como enseñan los Santos Padres), sino en saber si Dios concede *de ordinario* la contemplación mística á esos mismos bajo la condición de que no pongan de su parte obstáculos; y eso puede ser verdadero, por más que la Mística sea extraordinariamente sobrenatural, considerada en su naturaleza, y en el supuesto de que la sagrada Tradición así lo atestigüe.

Diré ingenuamente lo que me parece sobre esto. Hace algún tiempo, para demostrar lo contrario, me resolví á consultar no pocas Obras de los Santos Padres y doctores católicos; y confieso que, á medida que adelantaba en esta tarea, me persuadía casi enteramente, al principio contra mi voluntad, á que, en efecto, Dios, en su adorable Providencia, el haber restaurado la Mística para la ejecución del divino plan de la santificación de las almas en el orden presente, no había sido para concederla, como quien dice por casualidad, á alguna que otra alma entre tantas como se preparan para ello de la única manera que pueden hacerlo, es decir, *negativamente.*

No cabe en mi alma tal idea de la Providencia, porque sé que Dios, al restaurar al hombre caído, se propuso hacer que, *donde abundó el delito,* sobreabundara la gracia; y mucho menos al pensar que la contemplación mística, acompañada de la cooperación del hombre en

la adquisición de las virtudes sólidas, es el auxilio más potente para la santificación, y auxilio que no se puede fácilmente suplir por otro alguno.

Todavía más: esta creencia se ha ido apoderando cada día con mayor fuerza de mi entendimiento, á medida que desaparecían de él ciertas prevenciones, y más experimentaba en numerosas almas, que, no bien se entregaban generosamente, y sin reparar en dificultades, al divino servicio; al momento el don místico por ley ordinaria aparecía, casi con regularidad, contra todas las repugnancias de la naturaleza, del carácter, de la educación, sobre todo en las vírgenes del Señor.

Por ahora todavía no ha llegado el momento de presentar esta demostración conforme al plan del presente trabajo. Pido al Señor, con toda la vehemencia de que soy capaz, que si ha de ser para su gloria, me conceda luz y fuerzas para que algún día no lejano pueda llevarlo á cabo con la debida solidez.

Entretanto, suponiendo que así es verdad, habría que añadir á las observaciones precedentes que, si es *apocamiento* no querer admitir una Mística intrínsecamente sobrenatural extraordinaria, embellecida con la intuición y la sabiduría experimental, porque se tema que resplandeciendo ella con todo ese sobrenaturalismo extraordinario, no cabe en el seno de nuestra Religión esencialmente sobrenatural dentro de la Providencia de la ley ordinaria; todavía me parecería *pusilanimidad mayor* resignarse á admitir una Mística de tales caracteres, que no se infundiera sino á un número muy reducido de almas, en proporciones tan escasas como los milagros.

Para declinar esos dos escollos de pusilanimidad, á

cuál más temibles, aparecen vivos y consoladores destellos de luz cristiana en las obras inmortales de la gloriosa y seráfica Doctora Santa Teresa de Jesús; y no es pequeña gloria de la sabia Revista *Razón y Fe* el haber amparado bajo su protección los artículos del Rvdo. P. Manuel Gárate, que tuvo arranque generoso para sostener la doctrina de que «cuantos se dan al ejercicio santo del trato con el Señor, tienen gracias congruas para llegar á la *perfección del estado místico*». Si aconteciere que alguien, haciendo lo que es de su parte, no lo consigue, eso sería «por Providencia extraordinaria», que la Santa llama *secretísimos juicios de Dios;* sería «una como derogación de las leyes místicas» (ib. páginas 323-4). Y de esta posible derogación se vale ella para alentar á las religiosas que aún no lo consiguieron. «Por tanto, añade el mismo (pág. 327), parece ser doctrina de Santa Teresa que el *modo ordinario de conducir el Señor á la Santidad*, es mediante las gracias del *estado místico;* ó en otros términos, que *la contemplación es moralmente necesaria* para adquirir la santidad» (1).

Conclusión: por este camino se armonizan: la sagrada Tradición mística, con las doctrinas de la Escuela católica; los datos de la experiencia, con los principios teológicos y filosóficos; los grandes ideales religiosos acerca de la restauración del hombre por Jesucristo, con las necesidades del hombre caído por el pecado; el plan divino de la Providencia, para la santificación de las almas con la luz que los Libros santos nos ofrecen de la divina misericordia; la luz que derraman las biografías de los Santos, con los más severos principios de la san-

(1) *Razón y Fe*, Julio 1908, pág. 325.

ta Religión. Y, en fin, vemos por este medio cómo entre la gracia ordinaria y la extraordinaria no hay abismo infranqueable, y mucho menos entre la Providencia ordinaria y la extraordinaria para la restauración del hombre por Jesucristo.

¡Ah! yo lo espero. Sólo así podremos entendernos y abrazarnos estrechamente los hermanos, y evitaremos un gran absurdo. Pues qué, ¿no lo es grande que haya quien diga, entre los que no han pensado hasta aquí como nosotros, que la contemplación mística, *con ser ordinaria*, tan ordinaria como cualquiera otra gracia de la Providencia general, no se podía merecer con mérito estricto de justicia?

Que si á la Mística la consideramos intrínsecamente sobrenatural en cuanto á la sustancia y en cuanto al modo, ya se explica cómo no la podemos merecer sino de *congruo;* es á saber: porque Dios no quiso prometérnosla como las gracias ordinarias, para que nosotros, más inclinados á la emancipación de nuestro gran Dios, estemos siempre dependientes de su adorable Providencia; en la seguridad de que, si hacemos lo que está de nuestra parte, el Señor, sin obligación alguna, por ley general, cuando nos convenga, no dejará de darnos lo mismo que nos daría si nos lo hubiera prometido.

CAPÍTULO VIII

Propiedades y efectos de la contemplación mística.

Pretender conocer una cosa, mucho más si es sobrenatural, con sólo atender á su íntima naturaleza, parece que no sería razonable.

Hasta en el orden filosófico sucede que, si se prescinde de las propiedades y efectos de una causa, vendrá á ser ésta libro sellado para quien intente leer dentro de su esencia.

¿Qué, pues, no sucedería en nuestro caso, si pretendiéramos estudiar la contemplación mística prescindiendo de sus efectos y propiedades?

§ I

VARIAS VICISITUDES DE LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA.— INFLUENCIA EN EL ORGANISMO

Sucede aquí lo que en un artefacto primorosamente elaborado, de oro fino, pero que no es todo él de tan

rico metal, sino que está mezclado de algún otro elemento que, lejos de aminorar la excelencia de la obra, la da nuevo realce y tal vez mayor consistencia.

El acto de la contemplación es en su esencia lo que se ha dicho antes: conocimiento experimental é intuición; ahí está todo. Pero es de notar el gran contraste que hay entre ese fondo tan excelente, y lo fugaz y efímero del tiempo de su duración, si se exceptúa la cumbre de la Mística.

Ya se ve que, absolutamente hablando, no hay imposibilidad en que dure mucho tiempo esa suspensión ó acto de unión mística con Dios; pero no se puede menos de tener en cuenta la debilidad de la pobre naturaleza humana, la cual no es fácil que pueda sostener por mucho tiempo la poderosa energía que se despliega durante esa oración, y la vehemencia admirable con que el alma arde en amor á la suprema Belleza, sin que el organismo se reduzca á polvo y caiga herido de muerte, como muere la mariposa entre los fuegos de una bujía.

Es también cierto que el místico, en esta vida sobrenatural, es regido según leyes extraordinarias; pero no se olvide que Dios, aun para desplegar esta sobrenatural exuberancia, suele acomodarse á la debilidad humana que, sin la repetición de muchos milagros, no sufre que el alma permanezca durante mucho tiempo en el apogeo de la contemplación.

Así Santo Tomás, por lo mismo que afirma que «lo sumo de la contemplación consiste en que (el espíritu) se acerque á la uniformidad de la divina contemplación», saca de tanta sublimidad la consecuencia de que este mismo acto no es de larga duración, por cuanto no

hay en esta vida acción alguna que durante largo tiempo permanezca en lo sumo de su perfección (1).

Conforme con esta teoría, que podemos llamar angélica, está la experiencia de Santa Teresa y de todos los grandes místicos. La Santa refiere de sí que al principio de su vida mística el acto de unión apenas duraba poco, y que después, á proporción de las nuevas fases por las cuales iba atravesando el alma, la unión mística se hacía más estable y permanecía más tiempo en la perfección del acto místico (2).

Esta experiencia se funda también en otro principio de los doctores místico-escolásticos, según el cual, á medida que el místico va subiendo á más sublime contemplación, es sometido á un estado tan admirable, que se sobrepone á las leyes del organismo y se acerca á la energía de los ángeles.

Si cuando esto se verifica, entra en los divinos designios que pierda su equilibrio el cuerpo, como sucedió en San Luis Gonzaga y en otros muchos con frecuencia, entonces no se hace esperar la muerte; porque mientras el alma vuela á regiones de inmortalidad, la materia se descompone como un vaso frágil se deshace al contacto del líquido fuerte y generoso que lo corroe.

Sucede también que á medida de la ascensión mística el cuerpo se restaura algún tanto, ó porque Dios le hace participante de no sé qué vigor algo semejante al de

---

(1) «Nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis.» (Summ. 2.ª 2.æ, q. 180, a. 8, ad 2.um).

(2) Confróntese para esto *Vida*, c. IV, c. XV, c. XVIII; Morad. 5.as, capítulo II, etc.

los cuerpos gloriosos, ó porque participa á su modo del festín de la contemplación en lo que tiene de apacible, y no en lo que tiene de penosa, pues que se obra más ó menos dejando intacta la vida orgánica en mayor ó menor grado; y así, por esto, tal vez no es raro ver personas llenas de achaques en los primeros grados místicos, que se robustecen corporalmente cuando penetran en la cúspide de la contemplación.

Ancho campo tenemos aquí en ambos casos para admirar la sabiduría y el amor de Dios, cuyas obras exceden á todo nuestro criterio y capacidad.

Entre tanta vicisitud y variedad, una cosa podemos afirmar con Santa Teresa, y es que el acto de la contemplación mística, óbrese como se quiera, con mayor ó menor independencia, mientras no se llegue á la cumbre de la Mística, difícilmente pasará de media hora.

¿Qué hace, pues, el alma en tan largo espacio de tiempo, como es frecuente que permanezcan los contemplativos en oración?

§ II

LOS ACTOS ADICIONALES.—LA LIGADURA DE LAS POTENCIAS

Cuando se suspende lo que podemos llamar con razón y estrictamente el acto místico, entonces, ó el Señor comunica algún conocimiento *distinto* de sus misterios, á manera de revelación, visión ó locución divina, ó queda el alma bajo la influencia de la gracia ordinaria.

En el primer supuesto, no hay cosa especial que decir, sino que el místico necesita usar con eximia pru-

dencia de las reglas del discernimiento de espíritus. En esto, sabido es que San Ignacio, con magisterio incomparable, las propone con luz del cielo, para librarnos de las ilusiones y embelecos del enemigo.

En el segundo caso, es preciso, en oposición diametral al quietismo, recurrir á las propias diligencias de la humana industria, para *meditar* con provecho, ya que por entonces Dios no ayuda á la contemplación. No otra cosa en su orden hace el labrador cuando no cae del cielo el agua que sus campos necesitan: los riega con el sudor de su frente. Así el contemplativo, que no por serlo está exento de la ley de trabajar meditando, mientras no luce esplendorosa la luz mística.

Lo que obra el alma, ayudada tan sólo de la gracia ordinaria, es el acto, ó, mejor dicho, la colección de *actos adicionales* al acto propiamente místico, los cuales ayudan á sostener al que ora en tales circunstancias, dentro del recogimiento y concentración de sus potencias, sobre todo si se tiene en cuenta el *influjo virtual* que deja en el alma la luz mística que poco antes había recibido.

Cuando fielmente se coopera de este modo, muy bien podrá suceder que el Señor vuelva á conceder la contemplación. Cabalmente estas diversas fases, con su portentosa variedad, prestan belleza encantadora á todo el conjunto, en que resalta, de una parte, el poder, la sabiduría y el amor de Dios, y de otra, la solicitud humilde y el trabajo constante del hombre, con quien no se desdeña Dios de entrar á formar el primoroso tejido de la obra más admirable que se verifica fuera del cielo.

Esta concordia entre Dios y el alma es tanto más de notar, cuanto que, al infundirse los dones místicos, nada

hay en el hombre que parezca presentar más óbices á la expansión mística que la mera actividad natural. Para explicar este misterio, hemos juntado de propósito los actos adicionales con la ligadura de las potencias en este párrafo, y por la misma razón es ya oportuno tratar de dicha ligadura.

Se habrá podido notar que no la hemos incluído entre los caracteres esenciales de la contemplación mística. Todo ha sido con mucha deliberación.

No era tampoco para olvidar la importancia que dió Bossuet á la ligadura para explicar el acto de la contemplación. ¿Será debido á ese ejemplo el que muchos escritores de Mística no hayan acertado á dar á conocer la contemplación, sin incluir la ligadura de las potencias entre sus caracteres principales?

No quiero decir por esto que Bossuet pensara que el carácter esencial de la Mística fuera la ligadura de las potencias. Lejos de eso, se encuentra en sus Obras fundamento para juzgar lo contrario. Su intento principal fué impugnar á los quietistas, y en el mismo campo que ellos consideraban su principal baluarte (precisamente el que tiene conexión con la ligadura), dejando para mejor ocasión el tratar de lo que el Espíritu Santo enseña á los que pone en esta oración (1). Esa ocasión no llegó; y lo cierto es que, á pesar de sus numerosos tratados de Mística, apenas pasó de la ligadura y de lo que él llamaba la *pasividad*.

Esta pasividad de la Mística de tal manera influyó en el ánimo de Bossuet, que llegó á negar todo *mérito* á las operaciones místicas, como si fueran en su intrínseco

(1) *Instruction sur les états d'oraison*, libr. VII, n. 9, 21, 26.

elemento constitutivo verdadera ociosidad, ó, por lo menos, ajenas á toda intervención activa y libre del alma: bien que por otra parte admitiera su importancia por virtud de los efectos que en el alma dejan, de abundante luz y fervor; doctrina que después han abrazado algunos, muy pocos escritores, contra la sagrada Tradición.

Una razón poderosa atenúa en esto la afirmación de Bossuet; frente á ella se encuentra error de gran trascendencia; y el sabio Prelado, para combatirlo, cede á la humana flaqueza, cayendo en el extremo, como la historia eclesiástica atestigua haber sucedido á doctores eminentes. Los quietistas ponderando hasta el absurdo la contemplación, sin haber empezado por los rudimentos de la Ascética, inventaron un pseudomisticismo, consistente en cierto estado de *apatía*, de impecabilidad, de pasivismo y de permanencia inamisible hasta la perfección, muy semejante, ya que no idéntica, á la del protestantismo sobre la inamisibilidad de la justicia.

Ante este error trascendental, el gran Bossuet, indignado, se levanta, no contra la Mística ortodoxa, sino contra Malaval, y después contra el mismo Fenelón.

Aparte de estas consideraciones, es de notar que Dios, cuando pretende elevar un alma al orden místico, de tal manera se apodera de ella, que la arranca su natural modo de obrar, para infundirla por grados la divina energía.

Por aquí se entenderá que la ligadura de las potencias no es precisamente la Mística, sino el impedimento que Dios pone á las potencias, que sin él se actuarían según su connatural modo de obrar; y lo pone, porque sin eso ellas entorpecerían ó destruirían la obra divina.

Para evitar este grande inconveniente, Dios liga las potencias, negando su concurso á la actividad de la razón, y así Él solo viene á ser el único dueño del alma en aquellos momentos felices que dura el acto místico.

Tal es el primer documento, al cual tiene que someterse con humilde abnegación el místico, para entrar en la escuela divina. Calla el alma, y no es mucho que se rinda, cuando tantos se sometieron á guardar el silencio que se exigía para recibir las enseñanzas de otros hombres.

La oración mística se recibe después á puerta cerrada, no porque Dios la conceda, como se infunden los dones que son su principio formal, elicitivo; sino porque Dios y el alma, en consorcio admirable, labran el panal de miel de la contemplación, que es el fruto delicado de las virtudes teologales, realzado por los dones del divino Espíritu.

Es notable la exactitud y lucidez con que el sabio P. Poulain da á conocer la ligadura de las potencias, á la cual define diciendo que es «la dificultad que se siente en producir voluntariamente *actos adicionales* durante el estado místico» (1).

Esta dificultad, que al principio nace de los impedimentos que Dios pone al discurso, después se hace mayor en virtud de otra causa que está dentro de la misma alma, la cual se abisma con mayor ó menor fijeza en el objeto contemplado, de donde resulta cierta imposibilidad para el discurso que suponen los actos adicionales.

Según esto, parece exacta la siguiente fórmula, en la

(1) *Les gráces d'oraison*, *ch.* XIV, n. 10, pág. 179.

cual el mismo Padre compendia las leyes á que está sujeto el desenvolvimiento de la ligadura: «El estado místico, generalmente, tiende á excluir todo lo que le es extraño, y principalmente lo que procede de nuestra industria, de nuestro propio esfuerzo» (1).

Dentro del criterio católico, y aun de la filosofía cristiana, todo se explica si se tiene en cuenta que Dios es el dueño absoluto del hombre, y que su amorosa Providencia quiere levantarle á un nuevo y sublime orden de inteligencia y de amor. No importa que el racionalismo yerre, forjándose la ilusión de que la vida más alta es el discurso. Bueno es éste, pero no presumamos; es la última etapa del entender y amar. Y Dios amantísimo hace con el hombre lo que una madre próvida y cariñosa con el niño á quien niega su pecho, para que arrostre por grados el manjar sólido y fuerte de los hombres ya perfectos.

Lo de que el orden místico tienda á excluir nuestra industria y esfuerzo parece también muy razonable, supuesta la caída primitiva, porque á los divinos designios nada es tan contrario como aquello de que puede asirse y se ase con frecuencia nuestra loca presunción y desvarío.

Por eso las primeras fases de la ascensión mística pueden compendiarse principalmente en la obra divina de reducir á polvo *las diligencias de tierra*, como diría Santa Teresa, de nuestro natural, para que nada nos atribuyamos.

A proporción de este aniquilamiento del propio juicio y voluntad, sentidos y pasiones, Dios triunfa y reina,

(1) Ibidem, n. 9.

primero negativamente, después de un modo positivo; así como en el noviciado religioso, por no decir en todo aprendizaje, verbigracia en el arte de la música instrumental, lo primero que se intenta es destruir malos hábitos inveterados; y logrado esto, van insinuándose con suavidad las nuevas formas que positivamente han de ser el ornamento y perfección del fin que se pretenda.

Ya desde la *noche del sentido* se inicia en el místico el *elemento positivo* que influye en la ligadura (1); y cada día va en aumento, según los grados de la Mística. ¿Habrá en esto alguna excepción? He aquí lo que en resumen se saca de las experiencias que describe Santa Teresa.

Dios hace con el alma lo que un padre prudente con su hijo. Mientras éste puede fácilmente descaminarse, poca ó ninguna libertad le da; pero tan pronto como en él ve arraigados buenos hábitos, se la da tan amplia, que espanta la confianza que en él pone.

Así Dios en la Mística, mientras el alma es débil en la virtud, nada la fía, ni siquiera en cosas que á los no místicos pareciera intolerable no fiarse. Viene después la compensación, porque en las últimas fases Dios se confía enteramente al que ama; y para hacerle confidente de sus tesoros, no espera de ordinario á que descanse en brazos del sueño, ni al momento de la enajenación extática. A todo él en alma y cuerpo se confía Dios amante, porque en todo su ser hay vigor para recibir las divinas impresiones y tomar participación en el divino festín.

Sin entrar por ahora en pormenores sobre este punto,

(1) *Noche escura*, lib. I, c. IX.

que aclara no pocas dificultades prácticas, baste explicar brevemente la definición ya inserta del P. Poulain.

1.° Dícese en ella que la ligadura es *dificultad*, y no *imposibilidad*, para los actos adicionales; así no se extrema el impedimento que siente el místico en discurrir y obrar por su cuenta. Lo que se verifica durante el período extático, se expondrá á su tiempo.

Los que más han propendido á extremar ese concepto, llegando á usar la palabra *imposibilidad*, como lo hizo Bossuet, por fin han reconocido que no hay imposibilidad absoluta, sino gran dificultad para discurrir.

2.° Dícese que esa dificultad es la de producir *actos adicionales voluntariamente*. Ya se indicó antes lo que se entiende por esos actos. Por ahora sólo conviene notar que esa palabra no es sinónima de actos *discursivos*, ni mucho menos *reflejos*.

El P. Poulain escribe muy atinadamente: «Llamo actos adicionales en el estado místico los que, sin ser distracciones, no son tampoco propios de ese estado; esto es, que no son ni su causa ni su consecuencia ordinaria» (1).

Cuando es Dios quien mueve á ellos, no hay dificultad en admitirlos, porque Dios no es contrario á sí mismo. Y el ser de Dios, nadie como el místico en aquellos felices momentos lo conoce, por su delicadeza en sentir la suave inclinación que Dios le pone. Caso de que sean efecto de la humana diligencia, bien se ve claramente que se han de posponer entonces, para no dejar lo principal por lo accesorio.

(1) Obr. cit., c. IX, n. 13.

§ III

LA REFLEXIÓN Y LA CLARIDAD EN LA CONTEMPLACIÓN MÍSTICA

Pudiera pensarse á primera vista que la excelencia de la contemplación depende en absoluto de su mayor claridad; pero, si bien se considera, en cierto modo tiene que ser lo contrario.

No se puede olvidar que la base fundamental sobre la que se levanta, y el principio según el cual se desenvuelve toda la vida espiritual en el estado presente de viadores, es la fe divina, así como la vida de la gloria consiste en la evidencia de la intuición. Ahora bien, la fe que nos salva, es creer lo que no vemos, creer *á ciegas*.

No es, pues, de admirar que, cuanto más se perfecciona y depura el acto de la contemplación, tanto más *de ordinario* vaya penetrando el místico en las augustas sombras de la fe, hasta que llega el momento de que nada sabe ni entiende, sino que se halla á distancia infinita del Ser inefable, dentro de cuya inmensidad queda como perdido y anegado. Lo más sorprendente es que tal y tan grande misterio no es mera poesía, sino gran realidad, que no deja de entreverse algún tanto con la razón á la luz de la misma fe, hasta aparecernos plausible.

Supongamos que Dios, cuando se apodera de un alma, la niega gradualmente su concurso para que entienda cosa fuera de Él; y que así, olvidada y abstraída

de todo, la concentra en sí mismo, no para que conozca positivamente sus grandezas, sino para que penetre su Esencia divina en un solo punto, en lo que tiene de inaccesible y trascendente á todo lo creado. ¿Quién duda que esto puede ser?

Pues lo que tan posible se ofrece á nuestro pobre entendimiento, es lo mismo que afirman los grandes místicos haber experimentado.

Traigamos de paso, para evitar repeticiones inútiles, á nuestra memoria, la *gran tiniebla* de la Beata Ángela de Foligno, confirmada por Santa Teresa y San Juan de la Cruz, y nos convenceremos de que la alteza de la contemplación mística, no por exageración de los contemplativos, sino en armonía con los principios psicológicos, regularmente está en razón directa de la oscuridad de la fe (1). Al decir *regularmente*, no atendemos sino al procedimiento ordinario y prescindiendo de la unión mística perfecta, que se parece más á la gloria que á la vida espiritual de los viadores.

Este principio bien entendido, nos ayudará á resolver muchas dificultades y á no ver contradicción entre ciertas doctrinas y experiencias que son perfectamente compatibles entre sí. Recordemos por vía de ejemplo alguna que otra.

Sabido es el distintivo que pone Santa Teresa como medio infalible para conocer cuándo se ha entrado en la unión mística propiamente dicha. Dice que el alma debe alcanzar completa seguridad de que está en Dios,

---

(1) Puede verse la confirmación de esta doctrina en el P. Meynard, *La vie interieur*, t. II, pág. 45, n. 19, not.

y Dios dentro de ella, sin poderlo dudar por más que lo contradigan (1).

Pero es de notar que, según la misma Santa, no ve cosa alguna distinta, sino que toda su energía se concentra en la Divinidad, y aun acerca de Dios mismo no se la revelan misterios hasta entonces escondidos. Es no más que la divina Presencia lo que se contempla en esa divina unión, y no como quiera, sino en cuanto es profundamente incomprensible.

Más dice la gran Maestra: ella misma se propone la dificultad de que no se explica cómo entonces el alma puede tener tanta certidumbre de estar dentro de Dios, puesto que ni ve ni entiende; y contesta que así es verdad mientras dura la unión, pero que después que pasa lo conoce con una certidumbre que sólo Dios puede ponerla (2).

Prescindamos de esto último, y fijémonos en que ella confiesa que durante la unión ni ve ni entiende. Esto nos abre paso al conocimiento de otras nuevas cualidades misteriosas de la contemplación.

Es clásica entre los doctores místicos la máxima del glorioso San Antonio Abad, de que no es perfecta la oración cuando el solitario sabe que ora (3). Y no se juzgue esta máxima como exclusivamente aplicable á la oración extraordinaria, porque si se la atempera á nuestra flaqueza natural, hay que convenir en que, cuanto más alta es la contemplación, tanto menos distinta es (4).

---

(1) Morad. 5 as, c. 1.

(2) Ibid.

(3) Cassian., collation IX, c. XXXI. P. L. Migne, tom. XLIX. col. 808.

(4) P. Surin, S. J., *Catechism. spirit*, part. II, c. II, §. II.

¿Cuál es la causa? Los doctores místicos nos lo enseñan. Dios niega la virtud reflexiva á medida que el místico adelanta en su camino, si no es ya cuando está fortalecida con la humildad de los grandes santos.

No deja de haber algunas dificultades contra esto; pero, á la verdad, no parecen insolubles. La perfección *absoluta* del conocimiento no consiste sólo en conocer, sino en conocer que se conoce. Por eso el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, es siempre reflejo y consciente; pero no se puede olvidar que el acto de la contemplación mística, si bien es más excelente que todo conocimiento natural, no es absolutamente perfecto. Es deficiente comparado con el de la gloria; y esas mismas deficiencias, una de las cuales es la falta de reflexión, las endereza Dios á los altos fines de su gloria y de la santificación de las almas.

De este modo, sin incurrir en la exageración de los quietistas, para quienes la contemplación ha de ser siempre inconsciente, tenemos camino expedito para explicar sin violencia las diversas experiencias de los místicos, según los grados que van recorriendo.

§ IV

LA ADMIRACIÓN CONTEMPLATIVA

La ligadura de las potencias es la remoción de los obstáculos que puede oponer á la unión con Dios nuestra naturaleza; así como la preparación remota, única que de nosotros depende con la divina gracia, es la remoción de los que opone nuestra malicia ó desorden.

Supuesta esa doble remoción, y más que todo la divina gracia, el alma se eleva por grados al orden místico. En esta suspensión contempla y admira; pero, ¿en qué consiste la admiración mística?

La admiración, aun en el orden natural, no se deja conocer bien de los psicólogos. Veamos, sin embargo, algo de lo que enseñan acerca de ella los filósofos y los doctores místicos. El P. Urráburu, apoyado en la autoridad de los más célebres teólogos y filósofos, opina que la admiración supone el juicio del entendimiento, y consiste formalmente en un acto de la voluntad (1).

El P. Alvarez de Paz, para describir las propiedades de la contemplación, enseña que la admiración consiste en algo que pertenece al entendimiento, y en algo que pertenece á la voluntad. En el entendimiento es un conocer íntimo, claro y tal como no se había tenido hasta entonces de una cosa grande, preciosa y rara, cual proviene de una luz insólita. Pero en la voluntad, si la cosa que se contempla es agradable al contemplativo, produce una complacencia proporcionada al conocimiento y un deseo de alabar y ensalzar la cosa contemplada. En cambio, si la cosa que se contempla es desagradable, entonces el contemplativo prorrumpe en afectos de temor, de aversión..., y por fin sobreviene el estupor ó el terror (2).

Como quiera que sea, ¿quién va á poner en duda la grandeza de los misterios que son objeto de la contemplación mística? La verdad es que, si se prescinde de la luz de la gloria, por lo que toca á los objetos material-

(1) *Psychol.* part. II, l. II, disp. 1.ª c. II, a. 3, §. I.

(2) *De natura contemplationis*, l. V. pág. 2, c. IX.

mente considerados, unos mismos son los que se ven en el cielo, y los que contemplan los místicos en la tierra. Allá en el cielo, los bienaventurados están siempre admirando á Dios, á quien siempre ven, porque aunque no sea ya nueva la visión, siempre no obstante el objeto excede á la capacidad natural de quien le conoce, y por eso siempre se admiran; porque advierten cuánto dista Dios de todo lo que de Él puede pensarse con el discurso y la propia luz (1).

¿Qué han de hacer, pues, los místicos, sino admirarse ante la Hermosura infinita, cuya veneranda Majestad íntimamente contemplan en un momento con más perfección que pudieran alcanzar todos los sabios durante siglos? ¿Qué hacer sino estremecerse de santo horror cuando contemplan el pecado? ¿Cómo no estallar de gratitud, y al mismo tiempo, cómo no quedará reducida á polvo su existencia, cuando el divino Crucificado comparta con ellos sus dolores y desamparos, y sientan el divino pavor que afligió al Corazón sagrado durante su agonía? ¿Qué concepto formarán entonces de la divina Justicia? ¿Qué humildad será la suya cuando contemplen la nada de su ser, su elevación y la inmensa grandeza de Dios? ¿Por ventura la admiración no es como una protesta práctica de la humildad? (2). Y ¿cómo sin humildad podría haber cielo?

---

(1) Card. Lugo, de *Incarnat.*, disp. 22, sect. 4, n. 47; P. Urráb., ibid...

(2) Card. Lugo, loc. cit.

§ V

LA DELECTACIÓN CONTEMPLATIVA

Al tratar de la esencia de la contemplación, era imposible no decir algo de la delectación que de *algún modo* es, como ya se expuso, su constitutivo esencial.

Prescindo del orden práctico, y me contento con citar dónde los dos serafines del Carmelo describen con rasgos de gloria esos admirables efectos (1).

Dios no se contenta con enriquecer sobrenaturalmente al espíritu, sino que abastece también en ese mismo orden al cuerpo del contemplativo. El P. Ripalda sostiene ser *intrínsecamente sobrenaturales* las divinas impresiones que á manera de caudalosa corriente se derivan y desbordan del espíritu unido con Dios, al cuerpo que cooperó á esa unión con su mortificación y penitencia (2).

Estudiemos ahora lo que es la delectación espiritual, propiedad de la contemplación mística.

El Señor ha puesto en todo acto delectación proporcionada á los fines de su Providencia. Esta ley rige también, y sobre todo en el orden espiritual, cuando el alma se halla bien dispuesta; y por lo mismo, á medida que un acto es perfecto en sí mismo, produce gozo.

Ahora bien; como la contemplación es el ejercicio

(1) San Juan de la Cruz, *Subida del monte*, l. II, c. XIV y XV.—Santa Teresa, *Mor. 7.as*, c. III.

(2) Ripalda, de *Ente supernaturali*, disp. 44, sect. 10 et 11.

más noble del hombre, es natural que traiga consigo proporcionado deleite, salvas las restricciones indicadas ú otras que se deriven de las leyes sublimes de la Mística.

Esta verdad la conocieron, hasta donde les era posible, los sabios del gentilismo como Platón y Aristóteles. En cuanto á los católicos, imposible es que la desconozcan si están algo instruídos en su religión.

Júzguese, pues, cuán puro será el goce que sentirán los místicos cuando contemplen la soberana Belleza. Mas si se ha de evitar toda exageración, notemos la diferencia esencial que existe entre la Mística paradisíaca y la del estado presente.

En el estado de la inocencia el gozo inundaba el alma de nuestros primeros padres, sin afección contraria, fuera de la que necesariamente había de resultar de no ser todavía permanente aquella felicidad.

En el estado presente, el Prototipo de los cristianos, pero sobre todo de los místicos, es Jesucristo, causa ejemplar y meritoria de nuestra santificación y gloria. Y en Jesucristo el gozo de su contemplación beatífica estuvo siempre templado con la misión divina que había recibido de su eterno Padre, de satisfacer por los pecados del mundo, si es que á veces la misma luz de la gloria no influyó de un modo inefable y misterioso en aumentar sus penas hasta un grado que jamás comprenderemos.

Júzguese por ese divino ejemplar lo que gozarán los místicos. Será un gozo inefable el que á manera de río caudaloso se desborde de su contemplación, pero templado con los ayes del destierro. Ni se podrá apreciar á veces si están en el paraíso ó en el purgatorio. Lo

ordinario, según ellos describen lo que sienten, es una divina mezcla que no se parece á nada de lo que hay en este mundo.

Apreciar, pues, definir la Mística por el gozo que sienten los contemplativos, es perder la orientación é ignorar las descripciones que de sí han hecho, á manera de fotografías de su alma, los predilectos de Dios.

CAPÍTULO IX

El fin de la Mística.

Para dilucidar este punto, hemos de considerar la Mística, en cuanto es medio particular de santificación, y según la luz que arroja el conocimiento de los divinos designios, tal como puede nuestra pequeñez vislumbrarlos.

Sólo así podremos hacernos aptos para conocer su excelencia intrínseca, y para rastrear después su influencia en los grandes acontecimientos de la historia y en la perfección social.

§ I

EL FIN DE LA MÍSTICA PARA QUIEN LA RECIBE

La contemplación mística es medio por su naturaleza propio para la santificación de los perfectos, si bien puede haber casos en que se conceda también como medio extraordinario á los mismos que empiezan á ejercitarse en la virtud.

Por otra parte, los verdaderamente contemplativos,

dada la naturaleza de la Mística propia del orden presente de la Providencia (digámoslo sin las exageraciones insensatas del quietismo), son, por lo general, los que más sufren todo género de tribulaciones.

Ahora bien; para que sufran así con grande mérito hasta un alto grado de santidad, y para admirable ostentación de la divina gloria, Dios les infunde á proporción los dones místicos.

Falta saber si esos preciosísimos frutos de la divina glorificación consisten sólo en que el místico se perfeccione constantemente, conforme al divino ejemplar que se le muestra en el monte de la contemplación; ó si necesariamente para alcanzar tan noble fin, Dios le exige siempre que la influencia de su contemplación traspase los estrechos límites del orden individual, é irradie sus fulgores en otro orden más extenso.

Sobre esto, si hemos de expresarnos con toda propiedad, ningún cristiano obra el bien para sí solo: todos pertenecemos al cuerpo místico, que es la Iglesia, y por lo mismo, hemos de procurar nuestra santificación dentro de la ley admirable y fecunda de la *Comunión de los Santos*.

Y si ésta es la ley universal que debe regir en todos, de un modo peculiar han de someterse á ella los místicos, que por orden regular suelen estar llamados por Dios á más alta perfección.

Esta doctrina, considerada en sus principios, parece clara; sin embargo, en sus aplicaciones prácticas puede ser no fielmente interpretada, como de hecho ha sucedido.

Para evitar, pues, torcidas interpretaciones, es preciso determinarla un poco más.

§ II

LA VOCACIÓN DIVINA SOBRE CADA UNO ES LA ÚNICA ORIENTACIÓN PRÁCTICA DEL MÍSTICO

Tal es la regla suprema para conocer si un contemplativo debe dedicarse más ó menos ya á la vida contemplativa, ya á la activa; pero repárese también en que decimos que tal es la regla *suprema*, para no excluir la regla *próxima* que determine la primera, según los designios de Dios, que acostumbra *á dirigir las cosas ínfimas por las medias, y las medias por las sumas á sus fines.*

Mas aparte de la obediencia, ya sea dentro, ya fuera de la Religión, y aun para que esa misma obediencia se modere con justo criterio, supongamos que uno tiene bien probada vocación de contemplativo, y que además Dios en la soledad hinche su alma de los dones de alta oración: ¿habrá entonces, aparte de alguna causa nueva y poderosa, razón para arrancarle de su retiro á fin de que se ponga en medio de las muchedumbres á convertir pecadores y herejes, tan sólo por el motivo general de que el demonio hace gran daño en las almas?

Ya pudiera ser que á veces un gran contemplativo que durante muchos años no conversó más que con Dios, al rugir con grande ímpetu la persecución fiera contra la Iglesia, tuviera que salir de la soledad y presentar impávido su cuello á los tiranos. Así lo atestigua la historia eclesiástica. Pero éstas son excepciones que empiezan precisamente cuando el mismo Dios, por sí mismo ó por el lenguaje elocuente de los acontecimien-

tos, dice á su siervo predilecto: «Anda, preséntate al tirano, y muere por mi gloria y por mi Iglesia.» Para empresas colosales la historia enseña que los místicos suelen servir mejor que nadie; con tal que sean de verdad contemplativos, no hay que añadir, porque sería redundancia, que la contemplación deba ser operativa, más que afectiva. Como sea contemplación, basta: lo tiene todo, y dará sus frutos, según las necesidades.

Mientras Dios no cambie la orientación, ya por sí, ya *principalmente* por medio de sus representantes, debe seguir cada uno en su puesto.

¿Habrá que temer entonces que cese la mayor gloria de Dios? Dios no puede contradecirse. ¿Por ventura no dicen todos los verdaderos maestros que, supuesta la conformidad con la voluntad divina, la mayor victoria contra los enemigos de Dios es copiar en sí la divina imagen? ¿No es también cierto que entre todo lo que en igualdad de circunstancias más agrada á la divina Bondad es el sacrificio? Pues, ¿cuál mayor que el de la propia voluntad en aras de la obediencia?

Al llegar aquí me ocurre el ejemplo divino de Jesucristo encerrado en su casa de Nazaret, para hacer con sus divinas manos... *cualquier cosa ignorada*. Entretanto las almas..., casi todas las que pasan á la eternidad..., parece que se condenan; por lo menos se condenarían muchísimas. En una palabra, Jesús vive treinta y tres años, y al fin, cuando más, los tres últimos, los dedica á la vida exterior y pública; es decir, por cada uno de vida exterior, había vivido por lo menos diez en el silencio de la vida interior; no porque tuviera necesidad, sino para enseñarnos lo que, según todas las seña-

les, más necesitábamos: el recogimiento y la oración retirada. Jesucristo, para todo creyente, piense ó no bien en el punto que tratamos, siempre es Dios verdadero; de no ser así, ¡cuántos, hoy sobre todo, ridiculizarían sus *virtudes pasivas* de la casita de Nazaret!...

Este lenguaje contra las *virtudes pasivas*, como dicen, en una ú otra forma ha logrado hacer *su fortuna*, no sólo en el *americanismo* y *modernismo*, sino también entre otros que los aborrecen.

La gran providencia fué la condenación de tales errores; era de ver hace unos años cómo los modernos apóstoles presumían dar con sus virtudes *activas* (más ó menos formuladas) la batalla decisiva al mundo que los había seducido... Tal comportamiento era una aprobación, acaso inconsciente, de los principios revolucionarios contrarios á la vida contemplativa Es, en verdad, intolerable que se diga que de la pura contemplación poca gloria puede seguirse á Dios. Los creyentes no pueden decirlo, como no pierdan hasta la razón.

Y por lo que toca en general á las Religiones, no hay, no puede haber Instituto alguno en que no se dé más ó menos tiempo á la oración y contemplación. Los temores que en algunos de vez en cuando se han fomentado hacia la mística, bien se echa de ver ahora que eran por lo menos pueriles, como sucedió con la Beata Margarita de Alacoque.

§ III

UN PELIGRO

Muy mal pensaría el que, fundado en las razones precedentes, pretendiera dejar á salvo á todo trance la contemplación en cada uno de los creyentes. Lejos de eso, hay que desvanecer la ilusión que ha cegado á algunos con daño propio.

Si por separado y aisladamente se comparan entre sí, de una parte la vida contemplativa, y de otra la activa, hay que convenir en que aquélla supera en dignidad á ésta. Tal es la doctrina de todos los doctores. El Emmo. Cardenal Vives alega en confirmación de esta verdad el siguiente testimonio de Casiano, que es la síntesis de la doctrina católica sobre este asunto: «Una ergo et sola est theoria id est, contemplatio Dei, cui merito omnia justificationum merita, universa virtutum studia postponuntur... Sed sicut v. g. stanni metallum quod alicujus utilitatis et gratiæ putabatur, fit argenti contemplatione vilissimum; et rursum auri comparatione meritum evanescit argenti..., ita et illa omnia merita sanctitatis, quamvis non solum ad præsens bona et utilia sint, verum etiam donum æternitatis acquirant, tamen si divinæ contemplationis meritis conferantur, vilia atque, ut ita dixerim, vendibilia censebuntur» (1).

---

(1) He aquí lo sustancial de esa sentencia en castellano: «La contemplación de Dios es tan excelente, que con razón se posponen á ella todos los

Sin embargo, es cierto que si uno, seducido por esa excelencia de la vida contemplativa, se entrega á ella sin que Dios le llame, incurre en un gran peligro, tanto más temible, cuanto la seducción se presenta más velada con el brillo aparatoso de la sublimidad, no ya aparente, sino verdadera en el orden especulativo.

Para evitar esta seducción, no hay que atender sólo á la excelencia de la vida contemplativa, sino á lo que Dios pida á cada individuo en particular. De lo contrario, bastaría erigir en sistema la doctrina especulativa para que todos debieran ser contemplativos, y entonces fácil sería prever las consecuencias que habrían de originarse en la práctica.

Así debería obrarse si en absoluto nada hubiera tan perfecto como el acto de la contemplación. Pero, ¿es verdad que la vida contemplativa, considerada no en sentido lato, sino en su acto esencial, que es la contemplación, es lo más perfecto á que puede dedicarse un cristiano? ¿No hay otra vida más perfecta?

§ IV

LA VERDADERA DOCTRINA, SEGÚN SANTO TOMÁS

Es doctrina cierta enseñada por el doctor angélico y por toda la Escuela, que la contemplación es superior á la acción, pero sólo cuando ambas se comparan entre sí aisladamente y por separado, la una con la

---

demás méritos y todo el empeño que se ponga en alcanzar las demás virtudes...» Cassian., *Collation.* 23, c. III; P. L. Migne, tomo XLIX, col. 1 246.

otra. Eso quiso decir San Agustín, eso debió dar á entender Casiano, con todos sus encarecimientos de la contemplación. He aquí las palabras de Santo Tomás: «El aumento del mérito respecto del premio esencial, consiste principalmente en la caridad, de la cual es buena señal el trabajo exterior sufrido por Cristo; pero es señal mucho más patente de esa caridad el que uno, dejando todo lo que pertenece á esta vida, se deleite en vacar solamente á la contemplación» (1).

Supongamos ahora que hay en la Iglesia cristiana, no ya un individuo aislado, sino lo que es incomparablemente más, una Institución no sólo humana, sino también, en cierto modo, divina en su raíz y fundamento, que une á la contemplación la acción, y á la acción une (permítase lo que parece redundancia y no lo es) la contemplación, hasta formar de las dos, como de dos elementos esenciales y parciales, uno solo adecuado y completo.

Supongamos también que esos dos elementos parciales tan armónicamente se combinan entre sí, que la acción no queda subordinada á la contemplación, ni ésta á la acción, sino que permanecen como las dos ruedas, ambas insustituíbles, del carro de la gloria de Dios.

Y esta institución gloriosa la hay en la Iglesia, y es el fuego sagrado que se esconde en los Institutos religiosos de vida mixta, la cual, según Santo Tomás, á quien siguen unánimemente los doctores, es más perfecta que la puramente contemplativa (2).

Esta ya es doctrina indubitable, y, por lo mismo, na-

(1) 2.ª 2.æ, q. 182, a. 2, ad 1.um

(2) 2.ª 2.æ, q. 188, a. 6.

die hay que se atreva á afirmar hoy, como dijeron doctores sabios en otros tiempos, que la vida mixta no se concibe legítimamente sin que en ella se pretenda primaria y principalmente la contemplación, bien que no se haya de contentar, añadían, el que la profese, con quedarse ahí, sino que ha de contemplar para después en virtud de la contemplación dedicarse á las obras exteriores. Repito que esta doctrina hoy ya no es fácil sostenerla, como la sostuvieron en sus días los doctísimos Padres Carmelitas Salmanticenses (1). Y no se puede por eso pensar que haya desorden alguno en que la acción no esté subordinada á la contemplación, puesto que, conservando cada una su excelencia intrínseca y propia, se subordinan ambas á la ley suprema de la caridad que todo lo abarca; ni deja de haber en esos Institutos, medios eficacísimos proporcionados á fin tan noble y excelente, para que resulte recíproca influencia de la contemplación sobre la acción, y de ésta sobre aquélla.

A la verdad, sin esta preciosa influencia, habría que admitir que pudieran lograrse muy excelentes frutos de santificación, de celo por la salvación de las almas, pero no resultaría la mayor perfección que se pretende de la vida mixta sobre la puramente comtemplativa, sino que en unas ocasiones habría tal vez heroísmo de vida activa, y en otras muy alta contemplación; mas vida mixta no, por cuanto faltaría lo que podemos llamar *íntima fusión* de los dos elementos que dé por resultado uno nuevo adecuado, como sucede á su modo en las combi-

(1) *Curs. theolog.*, t. XII, *de Statu religios.*, disp. 2, dub. 3, n. 29 et seq.

naciones químicas que no se obtienen sin que los elementos sufran cierta transmutación.

La dificultad está en saber qué especie de combinación han de recibir los dos elementos de vida activa y contemplativa, para que se obtenga ese *quid tertium* precioso, divino, de la vida mixta.

§ V

LA COMBINACIÓN DE LOS DOS ELEMENTOS DE LA VIDA MIXTA. SANTO TOMÁS

Hay que decirlo muy claro: sin esta combinación, no parecerían los Institutos religiosos de vida mixta una como nueva creación que admira por su grandeza colosal.

He aquí sobre este punto de tanta trascendencia lo que nos enseña Santo Tomás:

«La obra de la vida activa es de dos especies: una que se deriva de la plenitud de la contemplación, como el enseñar y predicar. Por esto dice San Gregorio (1) que de los varones perfectos que vuelven (á la obra exterior) después de haber contemplado, se dice en el Salmo (144, v. 7), *memoriam suavitatis tuæ eructabunt.*»

Esto, en verdad, es superior á la pura contemplación. Porque así como es mejor iluminar que lucir solamente, así enseñar á otros lo que se había contemplado, es más que sólo contemplar. La otra obra de vida activa

(1) *Super Ezechielem*, lib. 1, homilia v. P. L. Migne, tomo LXXVI, col. 826.

consiste en la ocupación exterior, como dar limosna ó ejercitarse en obras de misericordia corporales, lo cual es menor que la contemplación (1).

Demos, pues, que uno pertenece á Religión de vida mixta, y que trabaja mucho en predicar, enseñar, etc. ¿Se hallará ya por eso sólo en estado de mayor perfección que otro de vida puramente contemplativa? Repárese en que no se pregunta si es más perfecto que el contemplativo, sino esto otro: si se halla en estado de mayor perfección que uno puramente contemplativo.

La contestación no es dudosa: se hallará en estado más perfecto y propio de la vida mixta... si lo que enseña, lo que predica..., se deriva de la contemplación. Si no es así, sus ministerios exteriores serán muy santos, pero no propios de la vida mixta.

¿Qué se podrá inferir de aquí? ¿Que ese maestro ó predicador no debe enseñar ó predicar mientras no posea el don de la contemplación, del cual se derive la doctrina que enseñe? De ningún modo: debe trabajar exteriormente cuanto le imponga la obediencia; pero si quiere alcanzar el espíritu propio de la vida mixta que profesa, debe aspirar á la contemplación. Si de hecho aspira según y como pueda, fácil es que más ó menos llegue á alcanzarla; pero entonces, alcáncela ó no, está, cuanto de él depende, dentro de las vías que Dios quiere para él, y hasta dentro de las vías de su Instituto, ya que no formal, al menos equivalentemente en cuanto al mérito.

Adviértase que bien se deja entender que no todos los religiosos de vida mixta, por más que hagan lo que

1) 1.ª 2.æ, q. 188, a. 6, in corp.

pueden de su parte, han de ser estrictamente contemplativos. Por lo que toca al Instituto, dada por supuesto su observancia regular, bien se puede inferir de ella que muchos de sus miembros serán contemplativos; así como de la falta de contemplación dentro de él, parece que lógicamente podría inferirse su relajación. Lo que se dice del Instituto no podrá aplicarse en particular á cada uno de sus miembros, porque bien puede suceder que á alguno de ellos, sin culpa suya, conviniera dejarle sin la contemplación por razones que no pueden aplicarse al Instituto mismo, el cual no podría estar desprovisto de contemplación en varios de sus miembros, mientras no decayera de su espíritu primitivo de observancia.

En el otro extremo, á saber: si alguno de sus miembros no hace lo que está de su parte en orden á poseer la contemplación, hay que decirlo porque la lógica lo exige: ese no tiene el espíritu de su Instituto de vida mixta, ni está dentro de su vocación, aunque esté ligado con todos los votos religiosos, y aunque trabajando exteriormente salve á muchos.

§ VI

ACLARACIÓN Y DEMOSTRACIÓN DE LA DOCTRINA PRECEDENTE

Es tan grave y trascendental este punto, que nos vemos precisados á confirmarle con el testimonio de varones eminentes que suplan nuestra falta de autoridad, de espíritu y de ciencia.

He aquí lo que enseñó el gran P. Alvarez de Paz, acerca de la naturaleza de la vida mixta: «Empecemos, dice, por su definición. Vida mixta es aquella por la que el religioso ó cualquiera otro, por virtud de la Institución á que pertenece, abraza tanto las obras exteriores necesarias á la salvación de los prójimos, como el decidido empeño *(studium contemplationis)* de alcanzar, en cuanto razonablemente pueda, la contemplación, para que la acción, apoyada en la contemplación sea más útil, y la contemplación, interrumpida con la acción, sea más fervorosa.

De esta definición descriptiva, lo primero que se infiere es que la vida mixta incluye tanto la acción como la contemplación, y que esos dos elementos han de unirse de tal suerte, que la oración y contemplación vaya mezclada con la obra exterior (para darla vida), y la obra exterior temple los fervores de la oración. Porque, como dice San Gregorio (1), no será perfecto predicador (dentro de la vida mixta), ni el que deja las obras exteriores en que debe ocuparse por el deseo de la contemplación, ni el que pospone la contemplación por dedicarse demasiado á la acción.

Se infiere en segundo lugar, que la vida mixta comprende todo género de contemplación y de oración..., y que los dos elementos de acción y contemplación han de fundirse y combinarse en uno solo, de modo que resulte de ellos una vida nueva y distinta de las dos. Muchos hemos visto llamados á la vida activa, que trabajan

(1) *Moral.*, lib. VI, c. XXXVII, Migne P. L., t. LXXV, col. 760 y siguientes; y lib. XXXI, c. XXV, núms. 48-50 Migne P. L. t. LXXVI, col. 600.

mucho y bien, sin gran caudal de oración. Y muchos que fueron eminentes en la contemplación sin la acción. Lo que no hemos visto es uno que llamado á procurar la salvación de las almas, se aprovechase abundantemente á sí y á los otros sin algún caudal de oración y de consideración.

Las acciones de la vida mixta son de tal naturaleza, que han de estar como empapadas y saturadas de oración y contemplación, para que de éstas como de su alma reciban la vida y eficacia que aquéllas necesitan. Y como la oración, siendo perfecta, es de tal calidad que impele á socorrer á los prójimos, á la vez que hace á los ministros de Dios instrumentos aptos de la divina gloria, apartándolos de todo peligro de quedar esclavos del mundo y de sus pasiones; por eso la contemplación y la acción constituyen un solo Instituto y un solo modo de vida.

Síguese, por último, que la vida mixta abraza por igual tanto la oración como la acción... Pero entiéndase bien: estas dos cosas constituyen la vida mixta por igual, y sin que la una se subordine á la otra; no ciertamente porque en la contemplación y la acción haya de emplearse el mismo tiempo, ni porque valgan lo mismo cada una de ellas por separado ante Dios, sino porque ambas han de estar subordinadas al fin altísimo y nobilísimo sobre todos, que es el perfectísimo estado de la caridad...

Como quiera que sea, hemos de tener por cierto que el empeño y deseo de contemplar ha de ocupar el primer lugar en nuestra alma, porque la contemplación que comprende el amor de Dios es más noble y excelente que la acción, y es apetecible por sí misma, así

como por el contrario la acción no lo es sino por la necesidad de los prójimos» (1).

Hasta aquí el citado Padre, que añade lo que sigue acerca *del fin* de la misma vida mixta:

«Este fin consiste en alcanzar la gracia perfecta de la contemplación y el don perfecto de la acción, sin dejar la una por la otra contra el orden de la caridad...

Y para llegar á ese fin tan sublime, hemos de imitar al ángel custodio, el cual sirve perfectísimamente á Dios procurando nuestra salud espiritual, pero al mismo tiempo conserva su tranquilidad con la mirada fija siempre en el divino rostro, y por eso la solicitud de su divino ministerio no oscurece su luz, ni la visión de Dios le impide cuidar de nosotros... A su imitación nosotros durante la acción exterior hemos de estar mirando como á hurtadillas al mismo Dios, hasta que al llegar los momentos del ocio santo podamos vacar sin recelo ni violencia á la contemplación pura» (2).

Esta doctrina la confirma después nuestro docto y espiritualísimo Padre con los ejemplos más eminentes de la historia eclesiástica, con los que nos ofrecen los más insignes fundadores de las Órdenes religiosas que tuvieron por fin no sólo la salvación propia, sino también la de los prójimos, entre los cuales sobresale Santo Domingo y San Francisco; y por fin se detiene en describir, como era justo y propio de hijo noble y agrade-

---

(1) Alvarez de Paz, de *Vita spirituali*, lib. II, part. V, c. XXXVI, t. I, ed. Lugd. 1623.

(2) Ibid., c. XXXVII.—Fácil es advertir que no nos proponemos sino extractar de los lugares citados algunos párrafos de los más sustanciosos que tan piadoso doctor escribió acerca de este asunto.

cido, los méritos del gran Patriarca y Fundador de la Compañía de Jesús, y de muchos de sus preclaros hijos, dedicados heroicamente á la perfección de la vida mixta.

No puedo prescindir de alegar en confirmación de la misma tesis, alguna de las enseñanzas de otro Padre de la Compañía, también notable; he aquí lo que pensaba el P. Lallemant acerca del espíritu propio de la Compañía de Jesús, tal como de su boca lo tomó el P. Juan José Surin, S. J.: «Nuestro espíritu, dice, debe imitar al de Jesús en que; como Jesús, estaba compuesto de dos naturalezas, una divina y otra humana; así nuestro espíritu debe estar compuesto como de dos naturalezas, de lo divino y de lo humano, de lo interior y de lo exterior. Jesucristo, según lo exterior, parecía simplemente hombre como los otros, y en lo interior, estaba unido á Dios hipostáticamente. Así nosotros debemos ser por de fuera semejantes á los otros por una vida común, y por dentro estar unidos á Dios por la atención y el amor. Estamos obligados á ocuparnos en las funciones de celo y de caridad... He aquí lo exterior de nuestro espíritu. Lo interior ha de consistir en estar poseídos de Dios, y tener en el alma una santa disposición que influya en todo lo que hagamos por de fuera, y que anime y vivifique todo lo exterior. Dos cosas forman nuestro espíritu interior: 1.ª, una grande abnegación y un gran menosprecio del mundo; 2.ª, una gran ciencia de las cosas espirituales, un gusto de Dios, una gran oración, dependencia del Espíritu Santo, libertad de oración y celo ardiente.

Para formar este espíritu exterior se necesita grande obediencia... La comunicación y relaciones de nuestro

espíritu con el de Jesucristo consiste en juntar cosas al parecer contrarias... El espíritu de Dios concedió á San Ignacio la luz particular de esas cosas en nuestro Instituto.

San Ignacio nos quiso levantar á un grado de perfección sublime y difícil, es á saber: juntar cosas que no parecen compatibles en apariencia, una grande oración, grande abnegación, perfecto desasimiento, la plenitud del Espíritu Santo, el trato con los prójimos, el estudio, las misiones, viajes, ministerios exteriores... Para corresponder, pues, á la esencia de nuestro Instituto, debemos tener eminente virtud y poseer de un modo excelente el espíritu apostólico... Sin esto se podría reprocharnos de que el designio de nuestro Instituto no ha llegado á la ejecución, y que la Compañía de Jesús no era necesaria» (1).

También enseñaba el mismo Padre: «Como el fin de nuestra Compañía es tan excelente y sublime que no puede serlo más..., los medios son también excelentísimos. Pero estos medios deben estar subordinados á la prudencia sobrenatural y sacar su fuerza y su virtud de la más alta oración» (2).

Venimos, pues, á parar en uno de los frutos grandes de la contemplación, entre otros muchos que de ella se derivan. Claro está que la oración sin abnegación y las

---

(1) *La Doctrin. spirituel.* du P. Louis Lallemant, pág. 432.

(2) Ibid. sect. II, chapitr. I, art. I, págs. 73-4. Resulta, pues, que el P. Lallemant, lejos de creer que la contemplación se opone al heroísmo de la vida apostólica, la juzga como el medio más potente para dedicarse á ella, á la vez que evitando los peligros, con más brío y sin reparar en sacrificio alguno.

demás virtudes es falsa y engañosa; pero es medio potente para todo lo bueno, y en especial para que la vida mixta sea lo más perfecto del orden espiritual.

La vida apostólica es la que más se acerca, sin duda alguna, á la vida divino-humana de Jesucristo. Pues bien, he aquí lo que escribió el mismo P. Lallemant: «La contemplación, lejos de ser opuesta á la vida apostólica, es necesaria para ella... Sin la contemplación, jamás se adelantará mucho en la virtud, ni será uno buen instrumento para hacer adelantar á los otros... Sin la contemplación, como no sea por obediencia, nadie deberá emplearse en los ejercicios de caridad para con el prójimo, si no es por vía de ensayo» (1).

Si estas últimas palabras necesitan cierta explicación, paréceme que se ha dado antes en el § V. Por nuestra parte, no nos atreveríamos á estampar sin ella las frases anteriores.

Después de lo expuesto, y, más que todo, conociendo un poco siquiera la naturaleza de los Institutos religiosos de vida mixta, ¿será necesario probar que la Compañía de Jesús considera como uno de sus medios más poderosos á la contemplación estricta?

De haber alguno que necesitara esa demostración, fácil sería alegar no pocos testimonios de los Padres Generales de la misma Compañía. Además, las biografías de todos los santos jesuítas que han sido canonizados, corroboradas por los procesos de canonización, atestiguan que en todos ellos, sin exceptuar uno solo, brilló hermosa la luz de la contemplación; y, por último, innumerables documentos que dan á conocer el espíritu

(1) Obra cit. princip. VII, c. IV, a 4.

de vida interior y contemplativa que el Señor ha infundido en los más preclaros hijos y en los varones ilustres de la Compañía, ponen el sello á la doctrina de que la vida mixta se compone de los dos elementos de acción y contemplación que se compenetran y se funden por divina virtud en el alma de quien la profesa.

Apéndice á la parte anterior.

¿ES POSÍBLE, SE DA EL ESTADO MÍSTICO?

Si hubiéramos de atender al lenguaje hoy corriente entre muchos que escriben de Mística, la cuestión propuesta habría de resolverse desde luego en sentido afirmativo. Mas suspendamos un poco el juicio, mientras la examinamos en cuanto nos sea posible.

§ I

EL LENGUAJE DE LA TRADICIÓN

Hay que convenir en que eso de aplicar el lenguaje de *estado místico* á cualquiera especie de oración extraordinaria, como hoy se usa entre muchos escritores, fué cosa desconocida de los Santos Padres y de los Doctores que florecieron antes del siglo XVI.

Es verdad que cuando se proponen declarar los misterios de Jesucristo y de la Virgen Santísima, dan por supuesto que gozaron de un admirable conocimiento y amor habitual de la Divinidad, que, bien analizado, no

es más que el *estado místico* propiamente dicho; pero no descendieron de esas alturas para aplicar tanta sublimidad á los demás místicos.

En el siglo XVI, ya fué otra cosa. San Juan de la Cruz, al declarar la unión transformante, habla repetidas veces del *estado místico* propio del Matrimonio espiritual; y después con frecuencia los que se propusieron dilucidar las doctrinas de los dos serafines del Carmelo, no temieron afirmar que en ese mismo grado de unión perfectísima se da verdadero estado místico. Lo que no hicieron fué generalizar ese lenguaje, aplicándolo á todos los grados de mística contemplación.

En cambio, el quietismo fingió un estado tal, que el místico por su virtud alcanza una perpetua pasividad, universal y permanente, no sólo dentro, sino también fuera de la misma contemplación.

Bossuet, acérrimo impugnador del quietismo radical y mitigado, combatió con grande energía esas tendencias (1); y jamás asintió á la perpetuidad del estado pasivo (del místico), sino en cuanto á los efectos, esto es, en cuanto la oración mística conserva al alma mejor dispuesta para recogerse en Dios (2).

El Racionalismo, y especialmente el Eclecticismo francés por medio de Víctor Cousin, al tomar, como tomó, por su cuenta la invención de una religiosidad tal como la necesitaba para sus fines particulares, la emparentó con el panteísmo; y de tan repugnante unión resultó en el fondo del alma un *estado natural* tan fecundo, que á su vez y en determinadas circunstancias pro-

(1) *Instruction sur les états d'oraison*, tr. I, l. VII n. 12.

(2) Ibid., n. 14.

dujese un *misticismo* maravilloso, autor de la ciencia y de la dicha, si es que ya por sí mismo, sin necesidad de nuevo engendro, no encerraba todas esas excelencias.

El que principalmente se encargó de recoger, digámoslo así, como en tabla de salvación, los restos dispersos de la fe moribunda de muchos que apenas tenían ya de cristianos más que el nombre, fué el filósofo Kant, el mismo que había contribuído, como el que más, al escepticismo desenfrenado de las verdades religiosas y aun filosóficas. Pero ¡por qué procedimiento tan raro!

Había llegado á la sazón, sobre todo entre los protestantes, un estado tal de postración y abatimiento en los ánimos acerca de la fe religiosa, que el filósofo de Köenisberg juzgó no haber criterio práctico más eficaz para tranquilizar á tantas almas, como el *sentimentalismo;* es decir, la experiencia interna, la cual podía llevarlas como de la mano á las regiones ¡quién lo creyera! de la vida interior más intensa, ya que no del mismo contacto con Dios; y todo esto reducido á un estado de pasividad instantánea, por la cual se logra, como por encanto, la conversión del hombre más empedernido, y se erige en tesis práctica el estado del ciego sentimentalismo.

Este método, sin embargo, subjetivo y experimental, necesitó otro corifeo que, sin abarcar el trascendentalismo de Kant, hiciese más hincapié en la experiencia religiosa como medio para todas las soluciones prácticas de la vida espiritual.

El llamado á declarar al mundo esa evolución, fué Schleiermacher; pero es de notar que, según este escri-

tor, todo creyente es místico, ya que las verdades de la fe no se conocen sino por medio del misticismo.

Las proposiciones de fe, según él, no son sino ideas que nacen de cierto estado de ánimo piadoso (1). Ese estado de ánimo es formado por el sentimiento, ó, hablando con más propiedad, es el sentimiento mismo, que contiene en sí, como en germen, todo lo que es la religión.

Para él, la esencia de la religión está en el sentimiento, y por lo mismo, con tal que le haya, aunque no se crea en Dios, se concibe el que pueda existir una religión sin Dios, acaso más religiosa que la de otro que crea en Dios. Y este sentimiento ó estado especial del alma no tiende, según él, á regular la vida, sino que al modo de la impresión estética, es una música divina que debe acompañar á toda acción humana, cuya tonalidad é intensidad reflejan el grado individual de la religiosidad de cada uno.

Tal es el estado especial del sentimentalismo de Schleiermacher (2).

Así pues, de la teoría precedente hay que inferir que religión y misticismo no son más que el estado del alma que vive bajo la influencia fatal del sentimentalismo ciego que se adelanta á la razón.

A decir verdad, no debe causar extrañeza que este escritor y otros de su escuela hayan pensado así; lo que

(1) P. Tillmann Pesch, *Los grandes Arcanos del Universo*, ed. española, tomo II, p. 520.

(2) Es notable el artículo *Expérience religieuse* publicado en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, París, 1912, por el P. H. Pinard, S. J.; sobre Schleiermacher, véase en el mismo artículo, col. 1798 y sigs.

más sorprende es que ese estado del alma hiciera eco entre varios escritores muy ortodoxos, hasta el punto de considerarle como la expresión de la misma ciencia del verdadero misticismo.

Esos conceptos que, tal como son emitidos por católicos sinceros, pueden y deben interpretarse en buen sentido, se agravan afirmando que ese estado psicológico es tan fecundo, que de él nace una psicología y una ontología místicas, las cuales ayudan á entender verdades que la razón por sí sola no entiende.

Parece pues, que, según esta escuela, hay diferencia entre la Mística y ese estado psicológico, el cual habrá de ser considerado entonces como un requisito que preceda á las comunicaciones divinas.

Tal es la más benigna interpretación que me ocurre aplicar á esas teorías; y en este supuesto, el misticismo, como estado psicológico especial no será más que la tendencia natural del alma á concentrarse dentro de sí misma, por si el Señor después se digna conceder los dones sobrenaturales que son principio verdadero de la Mística.

Sea de esto lo que fuere, bien pudiera temerse que tales expresiones deban su origen á las que con fin diametralmente opuesto había inventado el panteísmo en sus últimas etapas; así como de las que fueron lanzadas por los críticos católicos, es de creer que en Francia principalmente haya nacido el lenguaje corriente de llamar á todas las gracias místicas *estados místicos*.

En España, hasta hace poco, apenas se usaba tal lenguaje. Estudiemos si es ó no propio.

§ II

ESTADO MÍSTICO, ESTRICTO Y LATO

He aquí la definición de Bossuet: «Llamamos, dice, estado de oración al hábito fijo y permanente que prepara el alma para que la haga con más facilidad ó más de una manera que de otra» (1).

Para el intento del sabio Prelado, que era contradecir á los pseudomísticos empeñados en perpetuar la contemplación durante toda la vida, bastaba eso; pero todavía no se distinguen así bien los sentidos en que puede tomarse la palabra *estado*, aplicada no á la oración en general, sino precisamente á la mística.

Para evitar, pues, toda mala interpretación y cualquiera duda en cuanto lo podemos alcanzar, distingamos tres sentidos de la palabra estado místico:

1.° Cuando uno tuviera tan entrañado en sí el don de esa contemplación, que á todas horas, aun en sueños, pensara y amara místicamente. Este sería el sentido más estricto por excelencia de dicha palabra.

2.° Cuando uno, sin estar dotado de tan admirables privilegios, aunque pudiera pensar naturalmente en las cosas que ocurrieran para el cumplimiento de sus deberes sociales ó de familia, y aunque durante el sueño quedara interrumpida su oración mística y hasta cualquiera otra ordinaria; sin embargo, supiera por experiencia, ó porque Dios se lo hubiera prometido, que

(1) Loc. proxime cit.

siempre que atendiese á la divina presencia, había de contar con todos los dones y gracias que se requieren para la contemplación mística. Éste todavía parece que podría llamarse estado místico estricto, aunque muy distante del primero.

3.° Por último, puede concebirse un estado en el cual, por lo general, ó siempre ó casi siempre que el hombre va á la oración, suela ser favorecido con la contemplación mística. Éste sería el que podemos llamar estado místico en sentido lato.

Otras hipótesis se idearán tal vez, pero no se nos ocurren; antes pensamos que todas podrán reducirse á las tres que acaban de indicarse.

Hagamos, pues, conforme á ellas, la aplicación á nuestro asunto.

§ III

RESOLUCIÓN

Por lo que toca al primer sentido antes expuesto, consultemos á Bossuet, eco en esto de la Tradición: «Tengo, dice, por cierto que un alma siempre pasiva (mística) es cosa sin ejemplo; ningún espiritual vive de esta suerte...» Reservamos, dice Santa Juana F. de Chantal, esta gracia á la Santísima Virgen, como de ella asegura San Juan de la Cruz; ó más bien dejemos á Dios su secreto sobre ello (1).

(1) Véanse *Œuvres de Fénelon*, t. x, pág. 95, ed. París, 1851: *Lettres de Bossuet à mad. de la Maisonfort.*

Este pensamiento compendia el Obispo de Meaux al fin de su interesante correspondencia, diciendo: «El estado que se llama pasivo consiste en la suspensión de los discursos, de las reflexiones y de los actos de la propia industria... Es un error creer que este estado pasivo sea perpetuo, si no es acaso en la Virgen Santísima ó en alguna alma altamente privilegiada, y en cierto modo dotada de perfección tan eminente» (1). Y por fin, añade que «el estado pasivo no tiene lugar sino en ciertos momentos como los de la oración actual, mas no en todo el curso de la vida» (2).

Sobre esto mismo es muy significativa la explícita confesión de Fenelón, de quien hay, según parece, indicios para creer que las expresiones que alguna vez salieron de su pluma contrarias á las que vamos á copiar, fueron más bien debidas á su condescendencia para con mad. Guyon, que á su propio criterio «Ninguna alma, escribe el célebre prelado de Cambray, por perfecta que sea, tiene jamás aquí abajo una contemplación perpetua» (3).

Hay en esta cuestión, como sucede en otras varias, un fondo luminoso que puede prestarse á ilusiones, y, sin advertirlo, inducir á errores de consecuencias.

Todos convienen en que la Teología mística considerada en *hábito*, es el don del Espíritu, llamado de Sabiduría (dígase lo mismo á proporción de los dones de Entendimiento y de Ciencia). Ahora bien, como es cier-

(1) Ibid., pág. 100.

(2) Ibid.

(3) *Lettre à Mons. l'évêque de Meaux....* 2ª p. *sur la contemplation*, ed. Paris, 1858, t. II, pág 542.

*

to que el alma posee los dones del Espíritu Santo, de un modo permanente, mientras conserve el estado de gracia; de ahí el que algunos hayan caído en la tentación de creer que se da hábito de contemplación mística.

Esto es sencillamente ilusorio: el hábito de la contemplación mística no hay que considerarlo así, es decir, *según que es remoto;* á no ser que dijéramos sólo por eso que son místicos, y por añadidura dotados del hábito permanente de la contemplación, cuantos se hallan en estado de gracia.

Es preciso, por consiguiente, que para resolver la cuestión propuesta, consideremos además todo lo que á dicho hábito *remoto* le constituye *próximamente actuado* para que resulte el acto de la contemplación.

Ahora bien, Dios ha dispuesto (y así lo aseguran todos los doctores) que para actuarse próximamente los Dones en orden á la contemplación mística, se necesite infundir en el alma, no un nuevo hábito que perdure constantemente en ella, sino ciertas gracias actuales y transeuntes que jamás ó casi nunca se conceden por modo de hábito, como tampoco suele concederse así la ciencia infusa.

Y en esto cabalmente se equiparan los dones estrictamente místicos con las gracias *gratis dadas.* La opinión más seguida enseña que la profecía se concede no á modo de hábito permanente, sino por gracia meramente transeunte (1). Pues esto mismo hay que aplicarlo á la contemplación mística.

Quedará, por ventura, en el alma, cierta habilidad y

(1) Cf. Meynard, obr. cit., t. II, n. 42. not.—Suárez, *de Gratia*, proleg 3, c. V, n. 7.

disposición para recibir más fácilmente las mociones de la gracia subsiguiente, como efecto de la contemplación anterior; pero no quedará el hábito próximamente dispuesto para que se actúe á voluntad del contemplativo. Esto es todo para nuestro caso; ir más allá, es traspasar los límites que marca la Tradición. Por eso el doctor angélico enseña que «á la manera que el aire necesita siempre de nueva iluminación, la mente del profeta necesita siempre de nueva revelación». Conforme á lo cual añadamos nosotros á nuestro intento: el contemplativo, siempre que contempla, necesita de nueva gracia (1).

Recuérdese, además, lo que se expuso en el § II acerca del sentido 2.º, también estricto, aunque notablemente inferior al 1.º, que se puede dar á la palabra *estado místico*.

Según esto, no parece haya inconveniente en afirmar que en la unión transformante, es decir, la más perfecta que suele Dios comunicar en esta vida á sus hijos predilectos, se da tal estado místico.

Es doctrina corriente, atestiguada por los doctores, fundados en la experiencia de los más celebrados místicos, que durante esa fase de la vida mística se da hábito permanente y estable de unión. Santa Teresa admite esa misma habitual y permanente unión con Dios (2). San Juan de la Cruz nos atestigua lo mis-

(1) Esta doctrina la defiende y prueba el P. Meynard concluyentemente fundado en Santo Tomás (1.ª, 2.æ, q. 3, a 2 ad 4 um); véase *Traité de la vie interieur*, del mismo, t. I, n. 279, p. 484, y t. II, n. 17, p. 39 y sigs.— Massoulié, *Traité de la veritab. orait*, c. VIII.

(2) *Morad* 7.as, c. I.

mo (1). El P. Álvarez de Paz, lejos de oponer resistencia á esta doctrina, se esfuerza en declarar tanta sublimidad, más propia del cielo que de la tierra (2).

Todos los doctores concuerdan en lo mismo; valga en representación de ellos la autoridad del P. Suárez, que no acierta á ver en ello repugnancia (3).

No cabe duda que aun dentro de este grado supremo puede haber admirable variedad; pero considerado tan grande misterio de amor como debe considerarse, es decir, no física, sino moralmente, bien podemos creer que es verdadero estado místico estricto.

Por último, en cuanto al *sentido lato* del estado místico, he aquí lo que nos parece más luminoso de cuanto ha llegado sobre este asunto á nuestras manos. Me refiero á la epístola dirigida por el mismo Fenelón á la carmelita Carlota de San Cipriano el 10 de Marzo de 1696, sobre la oración de contemplación y los diferentes estados de la perfección cristiana.

«El amor, dice, que es el fondo de la contemplación, es un deseo continuo del Amado, y este deseo continuo está dividido en tantos actos reales cuantos son los momentos sucesivos en que él se prolonga. Un acto simple, indivisible, siempre subsistente por sí mismo..., es una quimera que lleva consigo una evidente y ridícula contradicción» (4).

Recuérdese lo que se dijo oportunamente de los *actos*

---

(1) Pues dice que hay almas *muy ordinariamente* unidas en sus operaciones (*Subida del Monte*, l. III. c. 1).

(2) De *Gradibus contempl*, l. V, part. III, c. XIV.

(3) *De Oratione*, l. II, c. XIX, n. 13.

(4) *Œuvres... de Fénèlon*, París, 1851, t. VIII, p. 452.

adicionales que se verifican durante la unión mística, y se entenderá bien lo que ahora se pretende dar á conocer de la falta de permanencia en el acto de la contemplación. En esos actos adicionales, como no son propiamente místicos, interviene la gracia ordinaria y la industria del que ora.

De consiguiente, es muy lógico inferir que en todos los grados místicos, si se exceptúa el último de la unión perfecta, falta el sentido estricto del estado místico, y tanto más falta cuanto más se descienda al ínfimo de recogimiento, que es propiamente hablando la iniciación en la vida mística, más bien que grado propio de ella.

Verdad es que, en sentido más ó menos lato, podría atribuirse á todas esas fases la significación de *estado*, con tal que se convenga en la propiedad del lenguaje, para evitar mejor el error del quietismo.

Y así, no hay por qué insistir más en esta controversia.

FIN DEL TOMO II

INDICE

PARTE TERCERA

La doctrina tradicional acerca de la noción verdadera de la contemplación mística.

SECCIÓN PRIMERA

La orientación.

CAPÍTULO PRIMERO

Páginas.

El estado actual de la polémica acerca de la Mística 7

CAPÍTULO II

La Tradición.—Santa Teresa. 14

§ I.—La Tradición antigua y la moderna 14

§ II.—Síntesis de las enseñanzas de la Tradición acerca de la Mística antes de Santa Teresa.—Misión providencial de la doctora seráfica 17

§ III.—Las nuevas interpretaciones dadas á la doctrina de Santa Teresa. 21

§ IV.—Vaguedad del sistema de Mr. Saudreau. 23

§ V.—Defiéndese la misión providencial de Santa Teresa.—Los caracteres de la Mística, según Mr. Saudreau 26

§ VI.—Contestaciones de Mr. Saudreau 29

§ VII.—Razones de Mr. Saudreau.—Su insubsistencia. . 31

§ VIII.—¿Se da Mística ordinaria y extraordinaria? 34

CAPÍTULO III

Páginas.

La Escolástica.—Los Dones del Espíritu Santo. 37
§ I.—Importancia de los dones del Espíritu Santo en la controversia contemporánea de la Mística. . . . 37
§ II.—La razón formal de la diversidad entre los actos de las virtudes y los actos de los dones 40
§ III.—Síntesis de la vida cristiana.—El P. Suárez.—Santo Tomás. 42
§ IV.—El don de entendimiento.—Santo Tomás.—San Gregorio el Grande.—Lo sobrenatural ordinario y lo sobrenatural extraordinario 49
§ V.—Naturaleza del don de sabiduría, según la Escolástica.—La esencia de la Mística alcanzada en su virtud.—Santo Tomás y Suárez.—Relaciones entre el don de sabiduría y la caridad para la esencia de la Mística.—La Mística habitualmente considerada 52
Apéndice al capítulo anterior de los Dones del Espíritu Santo. 61
§ I.—Incompatibilidad de la contemplación mística con el pecado mortal 61
§ II.—Importancia del Códice del *Camino de perfección*, de Santa Teresa de Jesús, tal como se conserva y venera en El Escorial. 71

CAPÍTULO IV

Puntos cardinales de la Orientación 78
§ I.—El primer punto cardinal de la Orientación. . . . 79
§ II.—Segundo punto cardinal de la Orientación 87
§ III.—Lo sobrenatural en cuanto al modo. 94
§ IV.—La providencia ordinaria y extraordinaria acerca de la Mística 98
Apéndice á los capítulos precedentes. 111
§ I.—El origen de la polémica. 111
§ II.—Declaraciones para la recta inteligencia. 117

SECCIÓN SEGUNDA

La verdadera naturaleza de la Mística.

CAPÍTULO PRIMERO.

Páginas

Vislumbres analógicos y luz plena de la Mística. 123

§ I. - Analogías. 124

§ II. Las mismas analogías espontáneamente reconocidas. 126

§ III. Analogías del gusto de lo bello con la Mística del Paraíso, y de la percepción de lo sublime con la Mística del orden presente. 129

§ IV. — Confirmación. — Jesucristo, prototipo de la Mística en el orden presente. 132

§ V. - Diversidad esencial entre la Mística y la Estética. 141

§ VI — Las únicas fuentes. 144

§ VII. — El centro, el fondo del alma. — El ápice de la mente. 147

CAPÍTULO II

¿Qué es la Mística? 154

§ I. — Observaciones previas. 155

§ II. - La Mística experimental no es ciencia. 157

§ III. — La Mística no es la virtud heroica 159

§ IV. - La Mística no es mero subjetivismo. 161

§ V. - El núcleo de la Mística. 163

§ VI. La definición de la Mística. — El R. P. Poulain. 178

§ VII. - La definición estricta de la Mística experimental. 185

§ VIII. — El segundo elemento esencial de la Mística experimental. 189

CAPÍTULO III

Páginas.

La razón genérica de la contemplación mística. 194
§ I.—Las facultades que toman parte en la contemplación mística. 195
§ II.—No puede haber contemplación mística sin acto del entendimiento y de la voluntad. 198
§ III.—La contemplación mística, como verdadero acto vital, procede del fondo interior de la potencia que contempla, la cual, tanto más activamente se ejercita, cuanto más alta es la contemplación. 200
§ IV.—En la contemplación mística no hay amor sin previo conocimiento. 204

CAPÍTULO IV

La razón específica de la contemplación mística. 208

ARTÍCULO PRIMERO

En la Mística se derogan varias leyes psicológicas. 209
§ I.—El estado de la cuestión. 209
§ II.—Especies que sirven de medio al conocimiento místico. 213
§ III.—Consecuencias en favor de la tesis propuesta. . . . 221
§ IV.—Otras misteriosas analogías. 225

ARTÍCULO II

La abstracción y la intuición mística. 227
§ I.—La abstracción en la Mística. 227
§ II.—La abstración mística, según Santo Tomás. 229
§ III.—La intuición. 231
§ IV.—La abstracción y la intuición comparadas entre sí, tal como existen dentro de la Mística. 235

CAPÍTULO V

Páginas.

El conocimiento experimental de la Mística. 242
§ I.—Noción filosófica del conocimiento experimental y del científico.—Aplicación del conocimiento experimental á la Mística. 242
§ II.—Conformidad de los doctores místicos en llamar sabiduría experimental á la Mística. 243
§ III.—El más subido sentir de la Mística. 249
§ IV.—Conformidad de los Santos Padres y de los doctores católicos. 253
§ V.—Los doctores místicos de la Abadía de San Víctor.—Herph. Gerson. 254
§ VI.—El P. Suárez.—P. Álvarez de Paz.—P. Lesio. . 256
§ VII.—S. Alonso Rodríguez.—V. P. Luis de la Puente. Fray Juan de los Angeles.—Fray Miguel de la Fuente.—Fray Bartolomé de los Mártires. 258
§ VIII.—Santa Teresa.—San Juan de la Cruz.—San Francisco de Sales.—Otros escritores. 260
I. Opinión de Mr. Saudreau.—Su sistema.—Santa Teresa de Jesús.—Los sentidos espirituales según la Santa, y la interpretación de los doctores. 260
II. Observaciones.—Defensa de Santa Teresa. . 264
III. San Juan de la Cruz.—Pensamiento del Santo. 268
IV. San Francisco de Sales. 272
V. P. Surin.—P. Grou.—Reflexiones. 274
VI. Conclusión.—Los racionalistas.—La filosofía moderna 275

CAPÍTULO VI

La naturaleza del conocimiento experimental de la Mística . . . 279
§ I.—El sentir y experimentar á Dios es acto de la voluntad. 279

Páginas.

§ II.—La fruición de la voluntad en la contemplación supone siempre la luz previa del entendimiento. 281
§ III.—La influencia de la voluntad en el entendimiento. 283
§ IV.—El gusto místico. 285
§ V.—La esencia de la Mística 287
§ VI.—Prolongación de la influencia del don de sabiduría desde el entendimiento hasta la voluntad. . 290
§ VII.—La experiencia mística abre paso á la intuición. . 299

CAPÍTULO VII

El objeto de la contemplación mística. 304
§ I.—Principio fundamental. 304
§ II.—Aplicaciones.—Principios peculiares.—Objeto primario de la mística contemplación 307
§ III.—Doctrina del Cartujano.—Consecuencia importante.—Los límites de la intuición en la contemplación del objeto primario de la Mística. 319
§ IV.—El estudio del objeto secundario de la contemplación nos designa la escala de la misma contemplación. 322
§ V.—El objeto secundario de la Mística 324
§ VI.—¿Cómo lo que hay fuera de Dios puede ser objeto secundario de la Mística? 330
§ VII.—La Virgen Santísima objeto de la contemplación mística. 331
§ VIII.—Dificultad y su resolución. 335
Apéndice á los capítulos precedentes. 338
§ I.—La «Revue Augustinienne», de Lovaina. 339
§ II.—La «Revue des sciences philosophiques et théologiques».—La «Revue Thomiste».—Les «Études franciscaines». 353

CAPÍTULO VIII

Propiedades y efectos de la contemplación mística. 363
§ I.—Varias vicisitudes de la contemplación mística.—Influencia en el organismo. 363

Páginas.

§ II.—Los actos adicionales.—La ligadura de las potencias. 360
§ III.—La reflexión y la claridad en la contemplación mística 374
§ IV.—La admiración contemplativa. 377
§ V.—La delectación contemplativa. 380

CAPÍTULO IX

El fin de la Mística. 383
§ I. El fin de la Mística para quien la recibe. 383
§ II. La vocación divina sobre cada uno es la única orientación práctica del místico 385
§ III. Un peligro. 388
§ IV. La verdadera doctrina, según Santo Tomás. 389
§ V. La combinación de los dos elementos de la vida mixta.—Santo Tomás 392
§ VI. Aclaración y demostración de la doctrina precedente. 394
Apéndice á la parte anterior. 402
§ I.—El lenguaje de la Tradición. 402
§ II.—Estado místico, estricto y lato. 407
§ III.—Resolución. 408

247.02
Se45
45754
SEISDEDOS SANZ, S. J., JERÓNIMO
AUTHOR
Principios Fundamentales
TITLE
De La Mistíca. Tomo II.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	STORAGE - CBPL	

45754